İSLÂM HUKUKUNDA GENEL KURALI
İHLAL ETMEDİĞİ KABUL EDİLEN HÜKÜMLER

MA'FUVVÂT

HANEFÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ

İslam hukuku, kaynak itibariyle ilâhî bir hukuk sistemidir. Onun bütün hükümleri değişime açık değildir. Değişime kapalı bir esas alan bulunmaktadır. İslâm hukukunun değişmez bir omurgasının olması ve genel geçer ilke, esas ve amaçlarının bulunması, İslâm toplumlarını birbirine benzer hale getirir. Bununla birlikte onun kaynağının ilahi oluşu; pergel gibi sabit ayağını, beşer tarafından uygulanabilir ictihada açık alanın bulunuşu da onun değişken ve esnek ayağını oluşturur. Bu sebeple İslam hukuku sahip olduğu sistematikle, zamanın değişmesiyle birlikte, maslahata ve örfe göre değişebilen hükümler için bir saha bırakmış ve bunu da vahye dayalı beşerî hukukun uhdesine tevdi etmiştir. Bunu ise örfe, şartlara ve maslahata dayalı konular hakkında kesin ve bağlayıcı hükümler va'z etmemiş olmasıyla sağlamıştır. Bu alan, hükmü bildirilmemiş bir diğer ifade ile mubah kabul edilen eylem ve uygulama sahasıdır. Klasik furû eserlerinde ma'fuvvun anh olarak nitelendirilen hükümlerin birçoğu, hakkında şer'î bir hüküm bulunmakla birlikte, umûmî bir maslahat sebebiyle mükelleflerden kaldırılan, ıskat edilen hükümlerdir.

POZİTİF
ISBN:978-605-80459-9-6
9 786058 045996

İSLÂM HUKUKUNDA GENEL KURALI İHLAL ETMEDİĞİ KABUL EDİLEN HÜKÜMLER

MA'FUVVÂT

DR. HÜSEYİN OKUR

FIKIH SERİSİ - 11

İSLÂM HUKUKUNDA GENEL KURALI
İHLAL ETMEDİĞİ KABUL EDİLEN HÜKÜMLER

MA'FUVVÂT

HANEFÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ

Dr. Hüseyin Okur

NİZAMİYE AKADEMİ

NİZAMİYE
AKADEMİ

İstanbul 2021

NİZAMİYE AKADEMİ

Fıkıh Serisi: 11

yayin@semerkand.com
ISBN: 978-605-80459-9-6

Yazar : Dr. Hüseyin Okur
Editör : Doç. Dr. Ahmet Ekşi
İmla Tashihi : Mehmet Günyüzlü
Kapak : Fatih Aydın
İç Düzen : M. Vehbi Ümit
Baskı : Sistem Matbaacılık
Davutpaşa Cad.
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa/İstanbul
Tel: 0212 482 11 01
Sertifika No: 49687
(yaygın dağıtım)

Mayıs 2021, İstanbul
1. Baskı

© Bu eserin tüm yayın hakları
Semerkand Basım Yayın Dağıtım A.Ş.'ye aittir.

GENEL DAĞITIM

POZİTİF DAĞITIM
TÜRKİYE: Eyüpsultan Mah. Esma Sokak No. 3 Samandıra-Sancaktepe-İstanbul
Tel: 0216 564 26 26 **Fax:** 0216 564 26 36 online satış: www.semerkandkitap.com

EROL MEDIEN
AVRUPA EROL Medien GmbH Kölner Str. 256 51149 Köln
Tel: 02203/369490 **Fax:** 02203/3694910 www.semerkandonline.de

İSLÂM HUKUKUNDA GENEL KURALI
İHLAL ETMEDİĞİ KABUL EDİLEN HÜKÜMLER

MA'FUVVÂT

HANEFÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ

Dr. Hüseyin Okur

NİZAMİYE
AKADEMİ

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ **11**

KAVRAMSAL ÇERÇEVE 23
1. Afv Kelimesinin Etimolojik Yapısı 23
2. Afv'ın Istılahî Anlamı 33

BİRİNCİ BÖLÜM 37

1. MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN NASLARDAKİ DAYANAKLARI 37
1.1. Kur'ân-ı Kerîm'deki Dayanakları 37
1.1.1. Fıkıh Istılahındaki Kullanımıyla Afv'ın Geçtiği Âyetler 40
1.1.1.1. Bakara 2/187 40
1.1.1.2. Bakara 2/237 42
1.1.1.3. A'râf 7/199 44
1.1.1.4. Mâide 5/101-102 45
1.1.1.4.1. Çokça Soru Sorma Yasağının Mahiyeti 52
1.1.1.4.2. Soru Sorma Yasağının Kapsamı 59
1.1.1.4.2.1. Yasağın Kapsamını Geniş Görenler 59
1.1.1.4.2.2. Yasağın Kapsamını Dar Görenler 62
1.1.1.4.2.3. Değerlendirme 64

1.2. Ma'fuvvun anh Hükümlerinin
Hadislerdeki Dayanakları 65
1.2.1. Affedilen Hükümler Bağlamında,
Hz. Peygamber'in Teşrîî Konumu 65
1.2.1.1. Hz. Peygamber'in Beşerî (İnsanî)
Yönüyle İlgili Fiilleri 66
1.2.1.2. Hz. Peygamber'in Kendine Mahsus Olduğu Şer'î
Delille Beyan Edilmiş Olan Fiilleri 69
1.2.1.2.3. Hz. Peygamber'in Dinî Delil
(Teşrîî Nitelik) Taşıyan Fiilleri 69
1.2.1.4. Hz. Peygamber'in "Evet, deseydim
vâcip olurdu" Hadisinin Tahlili 78
1.2.2. Istılahî Anlamda Afv'ın Hadislerdeki Kullanımı 82
1.2.2.1. Çok Soru Sorma Yasağıyla İlgili Rivayetler 83

İKİNCİ BÖLÜM 101

2.1. İSLAM HUKUKUNDA MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN USÛLÎ DAYANAKLARI 101
2.1.1. Tanım ve Terimleşme Süreci 104
2.1.2. Teklîfî Hükümler İçerisinde Afvın Yeri 110
2.1.3. Meskût-i Anhın Kapsamı ve
Ma'fuvvun Anh ile İlişkisi 116
2.1.4. Nassın Mutlaklığı ve
Meskût-i anh Hükümlerle İlişkisi 130
2.1.5. Hukuk/Kanun Boşluğu ve Meskût-i anh İlişkisi 135
2.1.6. İslam Hukukunda Ma'fuvvun anh Hükümleri'nin
Genel Çerçevesi 140
2.1.7. Ma'fuvvun anh Hükümlerin
Tespitindeki Kriterler 143

2.2. MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN DAYANAĞI OLAN PRENSİPLER 145

2.2.1. Kapalı Sebepler 146
2.2.2. Açık Sebepler 150
2.2.2.1. Zaruret 150
2.2.2.2. Meşakkat ve Zorluk 153
2.2.2.3. Umûmü'l-Belvâ 155
2.2.2.4. İstihsan 160

2.3. MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN DAYANAĞI OLAN KÜLLİ KAİDELER 163
2.3.1. Eşyada Esas Olan İbâhadır 163
2.3.2. Zaruretler Memnu Olan Şeyleri Mubah Kılar 166
2.3.3. Meşakkat Teysîri Celbeder 167
2.3.4. Bir İşte Darlık ve Meşakkat Görülünce, Genişlik İçin İzin Verilir 168
2.3.5. Zarar İzâle Olunur 169
2.3.6. Hacet Umumî Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzîl Olunur 169
2.3.7. Zarar Bi-Kadri'l-İmkân Def' Olunur 170
2.3.8. Zaruretler Kendi Miktarlarınca Takdir Olunur 171
2.3.9. Kaçınılması Mümkün Olmayan Şey Affedilmiştir 173
2.3.10. Az Olan Çoğa Tabidir 176
2.3.11. Ağırlıklı Görüş/Zann-ı Gâlib, Kesin Bilginin Olmaması Halinde Delil Sayılır 177
2.3.11. Âciz Olan Kişi Mükellef Kılınmaz 177
2.3.12. Az Olan Affedilmiştir 179
2.3.13. Az Olana İtibar Edilmez 181

2.4. MA'FUVVÂT LİTERATÜRÜ 182
2.4.1. Manzûmetu İbnü'l-İmâd 183
2.4.2. Fethu'l-Cevâd şerhu Manzûmeti İbni'l-'İmâd 185
2.4.3. el-Fevâidü'l-müzhire 188
2.4.4. Risâle fi'l-ma'fuvvât 188

2.4.4.1. Fethu'l-celîl 191
2.4.4.2. Şerhu'l-Ma'fuvvât 191
2.4.4.3. Şerhu'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye 192
2.4.5. Mafuvvât Literatürünün Oluşum Sebepleri 193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 203

3. HANEFİ FIKHINDA MA'FUVVUN ANH HÜKÜM ÖRNEKLERİ 203

3. 1. TEMİZLİK HÜKÜMLERİNDE AFFEDİLENLERE ÖRNEKLER 205
3.1.1. Necâsetler Hakkındaki Hükümler 205
3.1.1.1. Ağır Necâsetlerde Affedilen Miktar 208
3.1.1.2. Hafif Necâsetlerde Affedilen Miktar 213
3.1.1.3. Görülemeyen Necâsetlerde Affedilen Miktar 215
3.1.1.4. Necâsetin Renginin Çıkmamasının Affedilmesi ... 216
3.1.1.5. İstincada Affedilen Miktar 217
3.1.1.6. Necâsetin Bulaşması ve Karışması Hali 217
3.1.1.7. Sargıdaki Kanın Affedilmesi 218
3.1.1.8. Akıcı Kanı Olmayan Hayvanların Durumu 219
3.1.2. Kuyularla İlgili Affedilen Hükümler 220
3.1.3. Artıklarla İlgili Affedilen Hükümler 229
3.1.3.1. Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanların Artıklarında Genel İlkeler 230
3.1.3.2. Tavukların artıkları 231
3.1.3.3. Yırtıcı Kuşların Artıkları 232
3.1.3.4. Kedinin Artığının Temiz Sayılması 233
3.1.3.5. Evlere Yakın Yaşayan Hayvanların Artığının Hükmü 234
3.1.4. Abdest ve Gusülde Affedilenler 235

3.1.4.1. Abdesti Bozucu Unsur Olarak
Az Miktar Kusmanın Affedilmesi 238
3.1.4.2. Bazı Meslek Sahiplerinden Affedilenler 239
3.1.4.3. Diş Eti Kanamasında Affedilen Miktar 239
3.1.4.5. Mahrem Kadına Dokunmak 241
3.1.5. İstihaze Kanaması 243
3.1.6. Mestlerdeki Ufak Yırtıkların Affedilmesi 244

3.2. İBADETLERDE AFFEDİLENLERE ÖRNEKLER 246
3.2.1. Namazda Niyet 246
3.2.2. Namazda Düşünmek 249
3.2.3. Kıbleye Hatalı Yönelmede Affedilen Miktar 249
3.2.4. Âşikâr Kıraatte Affedilen Miktar 251
3.2.5. Namazda Avret Mahallinin Açılmasında
Affedilen Miktar 253
3.2.6. Namazda Amel-i Kalîlin Affedilmesi 254
3.2.6. Namazada "Amel-i Kalîl"e
Benzer Davranışların Affedilmesi 260
3.2.6.1. Namazda Ses Çıkarma 260
3.2.6.2. Alına Yapışan Taş Toprağı Temizleme 261
3.2.7. Namazda Kıraat Hatalarında
(Zelletü'l-Kârî) Affedilenler 261
3.2.7.1. Harf Değiştirmek 264
3.2.7.2. Bir Kelimenin Yerine Başka Kelime Getirmek 265
3.2.7.3. İrabda Hata Yapmak 266
3.2.7.4. Kelimeyi Bölmek 267
3.2.7.5. Durulmaması Gereken Yerde Durmak 268
3.2.7.6. Bir Kelimenin Son Harfini Diğer Kelimeye
Bitiştirerek Okumak 268
3.2.7.7. Bir Harf Ekleyerek veya Çıkararak Okumak 269
3.2.8. Oruçta Affedilen Hususlar 269

3.2.8.1. Oruçlunun Unutarak
Yiyip İçmesinin Affedilmesi 271
3.2.9. İtikâf 273
3.2.10. Hac İbadeti: Başkasının Yerine Haccetmek 275
3.2.10.1. Şeytan Taşlamada Affedilen 277
3.2.11. Kurban 278
3.2.12. Yemin 281
3.2.13. Avlanma 283
3.2.14. Giyim Kuşam: İpek Kullanımında
Affedilen Miktar 284
3.2.15. Zekât 286
3.2.15.1. Zekâtta 'Aynın Yerine Bedelinin Verilebilmesi 286
3.2.15.2. Zekât Verilecek Hayvanların Yaşı 290
3.2.15.3. Zekâtta İki Nisap Arasının (Vaks) Affedilmesi 291
3.2.15.4. Zekâtta Altın ve Gümüşün
Küsuratlarının Affedilmesi 293
3.2.15.5. Atların Zekâtı 293
3.2.16. Öşür 294

3.3. MUAMELATTA AFFEDİLENLERE ÖRNEKLER 297
3.3.1. Gabn-ı Yesîr'in Affedilmesi 297
3.3.2. Kira Akdi 299
3.3.3. Tazminat 302
3.3.4. Şirketler 304
3.3.5. Emanet/Vedia 306
3.3.6. Vekâlet 307

SONUÇ 309

BİBLİYOGRAFYA 313

GİRİŞ

İnsan birey olarak doğar ancak toplum halinde yaşar. Toplum halinde yaşamak için bir düzene ihtiyaç vardır. Bu düzenin sağlanması ve korunması, bir yandan belli kuralların belirlenmesini diğer yandan da bu kuralların uygulanmasını sağlayacak bir mekanizmanın oluşturulmasını gerekli kılar. Bu amaca binaen, toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen çeşitli kurallar oluşturulmuştur. İşte, kamu otoritesi (devlet) tarafından toplumsal ilişkileri düzenlemek amacıyla konulan, maddi yaptırıma bağlanmış olan ve uyulması zorunlu kuralların oluşturduğu sisteme hukuk denilmektedir.

Hukukun temel fonksiyonu ve gayesi, toplum düzenini sağlamak, uyuşmazlık ve ihlalleri tespit edip adil bir çözüme kavuşturmak; mevcut farklılıklara rağmen toplumun tüm kesimlerinde insanların bir arada, kanunlar önünde eşit ve barış içinde yaşamalarını sağlamaktır. Bunun için de hukuk, insanların can ve mal güvenliklerini ve kişisel ihtiyaçlarını karşılayacak ve belirli kurallar dahilinde yaşama özgürlüklerini temin edecek düzenlemeler içermelidir. Nihaî noktada hukukun amacı adaleti gerçekleştirmektir. Adalet hukukun temel amacı ve idesidir. Ada-

leti gerçekleştirmeyi hedeflemeyen ve fiilen de sağlayamayan bir hukuk sistemi düşünülemez.

İslâm hukuku sahip olduğu prensipler açısından diğer hukuk sistemlerinden bazı noktalarda ayrılır. Bunun en başında onun ilâhî kaynaklı olması gelir. Kulların yetkisi, ilâhî kanunu (hüküm) naslardan araştırıp bulmak ve keşfetmek olan ictihaddır. Dolayısıyla ictihad, beşerin kendinden hüküm koyması değil, ilâhî hükmü bulup ortaya çıkarmasıdır. İslâm hukukunda sırf hukukî meseleler ile ibadetler olan dinî vazifeler arasında bir fark gözetilmez, hepsi hukukun bir parçasıdır. Bu onun bütüncül özelliğe ve çifte müeyyideye sahip bir hukuk sistemi olmasının gereğidir. Bütüncül özelliğe sahip olması onun, inanç, ahlâk ve hukuk hükümlerini kapsaması demektir. Çünkü İslâm'da hukuk, dinî ve ahlâkî kurallar sisteminin bir parçasını oluşturur.

İslâm hukukunun bütün hükümleri değişime açık değildir. Değişime kapalı bir esas alan bulunmaktadır. İslâm hukukunun değişmez bir omurgasının olması ve genel geçer ilke, esas ve amaçlarının bulunması, İslâm toplumlarını birbirine benzer hale getirir ve sonunda ortak bir İslâm dünyasından söz edilebilir. İslâm hukuku evrenseldir. Onun hükümleri bir zaman veya mekân ile kayıtlı ve sınırlı olmayıp kıyamete kadar bütün insanlığa hitap etmektedir. Bütün zamanların hukuku oluşu, onun devamlılık özelliğinin tezahürüdür. Kaynak itibariyle ilâhî oluşu, onun bir pergel gibi sabit ayağını, beşer tarafından uygulanabilir ictihada açık alanın bulunuşu onun değişken ve esnek ayağını oluşturmaktadır. Onun bu özelliği, ilanihaye bütün insanların problemlerini halledecek bir özellikte olmasını ve coğrafî bölge ve etnik köken farkı gözetmeksizin bütün insanların her türlü meselelerine çözüm getirmesini

zaruri kılmaktadır. Bu sebeple İslâm hukuku hemen her hadisenin çözümünü ihtiva eden temel ve genel prensipler koymuştur. O yüzden statik değil aksine çok gelişmiş bir hukuk teorisine sahip, diğer hukuk sistemlerinden daha sofistike ve gelişmiş bir hukuk sistemidir. O, vahiy kaynaklı bir yapıya sahip olmasıyla birlikte hüküm çıkarma yöntemlerindeki yorum, akıl yürütme ve hukukî teorileri, diğer hukuk sistemlerinden daha ileri seviyededir. Sahip olduğu sistematikle birlikte, zamanın değişmesiyle birlikte, maslahata ve örfe göre değişebilen hükümler için bir saha bırakmış ve bunu da vahye dayalı beşerî hukukun uhdesine tevdi etmiştir. Bunu da örfe, şartlara ve maslahata dayalı konular hakkında kesin ve bağlayıcı hükümler va'z etmemiş olmasıyla sağlamıştır. Bu alan, hükmü bildirilmemiş bir diğer ifade ile mubah kabul edilen eylem ve uygulama sahasıdır.

Kur'an ve Sünnet'te, meskûtun anh (hükmü bildirilmemiş) zengin bir alanın bulunması dikkati çeker. Özellikle, toplumsal meselelerle ilgili muâmelât konularında İslâm hukuku, haram olan veya zaruret arzeden hükümler dışındaki birçok meselede sükût etmiştir. Dolayısıyla bazı konularda, hüküm çıkarmaya salahiyetli olan hukukçuları, gerek ictihada ve gerekse ibâha kurallarına havale ederek, bilinçli boşluklar bırakması da bunun bir neticesidir. Çünkü şâri' ayrıntıya yer vermeyerek insanlara serbest bir hareket alanı bırakmıştır. Bu sebepten ötürü, Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber de (s.a.v) hadislerinde, insanların kendi hareket alanlarını daraltıp hayat ve hayat ilişkisi içinde yaşamlarını zorlaştıracak şekilde sorular sorulmasını, yani teferruata dair meselelerde teşrî' kaynağından akla gelebilecek her meseleye dair cevaplar aranmasını yasaklamıştır. Bununla birlikte ortaya çıkacak yeni mese-

leleri de tamamen cevapsız bırakılmayıp bunları çözüme kavuşturabilecek temel prensipler ve küllî kaideler vazedilmiştir. Ayrıyeten yine pek çok husus, zaman ve mekânın şartlarına bırakılmış; toplumlara, değişen şartlara ayak uydurabilecekleri geniş bir hareket alanı tevdi edilmiştir. İlgili rivayetlerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v) teşrî' zamanında sorulan bütün sorulara cevap vermemesi, bu maksada binaen olmuştur. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v) teşrî' zamanında yani vahyin indiği dönemde özellikle mükelleflere ilave yükümlülükler getirecek sorular sorulmamasını istemiştir. Soru sorulması yasaklanan alan hakkında İslâm âlimleri arasında farklı kanaatler bulunmakla birlikte çoğunluğu, bu yasağın kapsamının, vahiy süreciyle alakalı olduğunu ve özellikle ibadetler sahasında mükellefler açısından bağlayıcılık ifade eden hükümler hakkında olduğunu söylemişlerdir. Soru sorma yasağına rağmen Hz. Peygamber ictihada önem vermiş, Kur'an ve Sünnet'ten sonra ictihadı üçüncü kaynak olarak kabul etmiş ve bizzat ictihadın yapılması hususunda teşvikte bulunmuştur. Böylelikle İslâm hukuku, bir yandan evrensel değişmez kurallar vazederken diğer yandan da zamansal ve mekânsal değişimler karşısında değişebilen bir alan bırakarak, değişmez ve yoruma kapalı alan ile yoruma açık alan arasında bir denge kurmuştur. Esasında böylelikle hukuk güvenliğini de teminat altına almıştır.

İslâm hukuku değerler üzerine kurulu bir hukuk sistemi olması sebebiyle, insanî ve evrensel değerlere büyük önem verilmiştir. İnsan onuru, hürriyeti, kişiliği, sağlığı, iradesi, hakları gibi pek çok değer, İslâm hukukunda tanınmış ve yüceltilmiştir. Bu gayeleri dikkate alma hususunda İslâm hukukunun gözettiği maslahatlardan en önemlilerinden biri de zaruret durumlarını da dikkate

almasıdır. Zira insan hayatı her zaman normal ve mutat halde devam etmez. Hayatta insanı zora ve dara sokabilecek olağan dışı durumlar da olabilir. Hatta giderilmediği takdirde başta hayat hakkı olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telafisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi söz konusu olabilir. "Zaruret hali" de, kolaylık ilkesinin gereği fıkhın temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Buna göre İslâm, zaruret halini istisnaî bir durum olarak kabul edip özel olarak ele almış ve ona göre hükümler vazetmiştir. Bu sebeple ilkesel olarak İslâm hukukunda birçok olayın çözümünü ihtiva eden genel prensipler konulmuş ve bilinçli boşluklar bırakılarak karşılaştıkları zorlukları yine hukuk dairesinde çözebilecekleri bir hareket alanı tanınmıştır. Mükelleflerin yapıp yapmamakta şer'an serbest bırakıldığı ve mubah olarak adlandırılan alan da bu bağlamda değerlendirilmiştir. Yine yükümlülükleri hafifletici tedbirler noktasında meşakkatlerin dikkate alınması ve umûmü'l-belvâ gibi durumlar sebebiyle verilen ruhsat hükümleri de bu kapsamda ele alınmıştır.

Çalışmamızda inceleyeceğimiz üzere, hakkında herhangi şer'î bir hükmün mevcut olmadığı mesele hakkında kullanılan meskût-i anh kavramı da mubah yerinde kullanılmıştır. "Af mertebesi" veya "ma'fuvvun anh" olarak adlandırılan kavramı da kapsayacak şekilde kullanılan meskût-i anh sahanın neyi kapsadığı ve dolayısıyla hangi sınırlar dahilinde mubah alanı ifade edeceği ise tartışılmıştır. Bu hususta temel iki eğilimin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri, kıyası reddeden ve naslarla teşrî' kılınmamış hiçbir hükmün bırakılmadığını söyleyen Zâhirî hukukçulardır. Bu sebeple onlara göre hakkında bir yasak veya emir bulunmayan her şey mubah dairesindedir ve af-

fedilmiştir. Cumhur ulemaya göre ise naslarda ifade edilen "meskût-i anh" alan ile kastedilen anlam, hukukun değişmez kabul ettiği hükümler ile meydana gelmesi durumunda mükelleflere, uzun vadede tahammülü güç ve büyük yük yükleyen meşakkatli hükümlerdir. Özellikle hadis-i şeriflerde meskût-i anh olarak tarif edilen alan bu olup bu türden meseleler hakkında soru soru sorulması istenmemiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümde meskût-i anh ile ma'fuvvun anh arasındaki ilişkiyi ve birbirinden ayrılan hususları daha net bir şekilde ele alacağız. Bu açıklamayı o kısımda yapmayı uygun görüşümüzün sebebi, sukût ve afv kavramlarının naslarda beraber kullanılmasıdır. Bu sebeple Kur'an ve hadislerde bu iki kavramın ne şekilde ele alındığını ve âlimlerin bunları nasıl yorumladıklarını naklettikten sonra arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in, "Helâl, Allah'ın kitabında helâl kıldığı şeydir. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeydir. Hakkında sükût ettiği şey ise affedilmiştir"[1] şeklinde rivayet edilen hadisindeki sükût ve bununla ilişkilendirilen afv, mükelleflerden araştırılmaması istenen ve açıklandığı takdirde onlara kaldıramayacakları yükümlülüklerin gelmesi muhtemelen olan hükümler olarak tefsir edilmiştir. Bununla ilgili genel açıklamayı çalışmamızın birinci bölümünde yapacağız.

Ma'fuvvun anh kavramı için ilk dönem usul ve fürû eserlerinde kuşatıcı bir tanım yapılmamış ancak onun kapsamı ve hedefi dikkate alınarak hangi durumların ma'fuvvun anh olarak kabul edileceğine dair pek çok örnek zikredilmiştir. Ma'fuvvun anh kavramının bir teoriye işaret edip etmediği, usul açısından farklı bir kategorisinin olup

1 Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60.

olmadığı ilk dönemlerde tartışılmamıştır. Bu konu hakkında en detaylı çalışmayı yapan Şâtıbî olmuştur. Afv'ı, "Hakkında şeriatın herhangi bir hükmü bulunmayan fiiller" şeklinde tanımlayan Şâtıbî, onun teklifi hükümler arasında olup olmadığını tartışmıştır.

Ma'fuvvun anh hakkında yapılan tanımlamalar, ilgili nasların ifade ettiği zâhirî anlamlar dikkate alınarak yapılmıştır. Buna göre çok genel bir tanımla, şâri'in hakkında herhangi bir hüküm beyan etmediği hususlar ma'fuvvun anh olarak değerlendirilmiştir. Tanımın bu şekilde yapılmasının en önemli etkeni, konuyla ilgili naslarda sükût ve afv kavramlarının beraber zikredilip "sükût edilen şey affedilmiştir" anlamından ortaya çıkmıştır. Fakat Muharrem Önder'in de ifade ettiği gibi her meskût-i anh'ı, ma'fuvvun anh olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira hakkında nas olmasa da şâriin ictihad için boş bıraktığı bir saha bulunmaktadır. Bu konu hakkındaki değerlendirmeyi ve meskût-i anh ile ma'fuvvun anh arasındaki ilişkiyi ve ayrılan noktaları çalışmamızda inceleyeceğiz.

Klasik fürû eserlerinde ma'fuvvun anh olarak nitelendirilen hükümlerin birçoğu, hakkında şer'î bir hüküm bulunmakla birlikte, bunlar umumi bir maslahat sebebiyle mükelleflerden kaldırılan, ıskat edilen hükümlerdir. Bu itibarla ma'fuvvun anhı, meskût-i anh'ı da içine alacak şekilde, "şâri'in mükellef tutmadığı hükümlerin yanında sakınılması güç, kudret dâhilinde olmayan ya da umûmü'l-belvâ gibi sebeplerle hükmü mükelleflerden terk edilen, bağışlanan hükümler" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Bu çalışmamızda fakihlerin fürû eserlerinde zikrettikleri ve genelde "ma'fuvvun anh" kavramıyla ifade edilip ancak zaman zaman siyaka göre bu kelimenin kökünden

türeyen diğer kavramlarla da ifade edilebilen "afv" konusunu inceleyip, fürû-ı fıkıhtan örneklerini Hanefî mezhebi özelinde değerlendirmeye çalışacağız. Çalışmanın giriş kısmının hem akabinde, kavramın Kur'an ve Sünnet'teki karşılıklarının ve kullanım şekillerinin daha iyi anlaşılabilmesi için "afv"ın kelimesinin lugat anlamına detaylı bir şekilde değinme ihtiyacı hissettik. Zira kelimenin lugat kullanımlarının bir kısmı, afv kavramının ıstılahî anlamıyla çok yakın manada kullanılmakta, ona kaynaklık etmektedir. Bu sebeple kelimenin anlam çerçevesini net bir şekilde görebilmek için klasik dönemde telif edilmiş lügatlerden istifa ettik. İkinci bölümde detaylı bir şekilde anlatacağımızdan dolayı bu kısımda yine kısa bir şekilde kavramın ıstılahî anlamına değindik.

Birinci bölümde ise kavrama kaynaklık eden nasları inceledik. Mafuvvun anh ile meskût-i anh kavramlarının birbiriyle olan ilişkilerini ve ayrılan bölümlerini daha önce incelememiz mümkün iken konunun naslarla ilişkili hukuki boyutunun daha iyi anlaşılabilmesi için önclikli olarak bu iki kavramın naslarda ne şekilde ele alındığına değindik. İki kısma ayırdığımız bu bölümün birinci kısmında afv kavramının Kur'an'daki genel kullanımına kısa bir şekilde değindikten sonra ıstılahî anlamda meskût-i anh ile ilişkilendirilen âyetleri inceledik ve bu çerçevede müfessirlerin görüşlerini değerlendirdik. Bu bölümün ikinci kısmı olan ve "Ma'fuvvun anh Hükümlerinin Hadislerdeki Dayanakları" şeklinde isimlendirdiğimiz kısımda da, hadislerde afv'ın kullanımına yer verdik ve ayrıca afv'ın "hükümlerde affetme" anlamını da taşıması sebebiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v) teşri' yetkisine ve çok soru sorma yasağı karşısındaki tutumuna değindik.

Çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan, "İslâm Hukukunda Ma'fuvvun Anh Hükümlerin Usulî Dayanakları" kısmında ise öncelikle "ma'fuvvun anh" kavramının tanımını ve terimleşme sürecini anlattık. Bundan sonra "afv"ın teklîfî hükümler içindeki yerini inceledik. Ardından hakkında varid olan naslar sebebiyle meskût-i anh ile ma'fuvvun anh kavramalarını, içlem kapsam ilişkisi bakımından inceledik. Bu değerlendirme, bize ma'fuvvun anh hükümlerin diğer dinde hafifliği gerektiren sebeplerden ayırıcı özelliklerini tespit etmemize yardımcı oldu.

Bu değerlendirmeden sonra ma'fuvvun anh hükümlerin genel çerçevesini belirlemeye çalıştık. Daha sonra ma'fuvvun anh hükümlerin dayanağı olan prensipler ile küllî kaideleri inceledik. Ardından bu alana dair yazılmış olan literatürü ve ma'fuvvâta dair yazılan eserlerin yazılış sebeplerini zikrettik. Çalışmanın son bölümünde ma'fuvvun anha dair fürû örneklerinden seçkiler yaptık. Bunun için örneklem sahası olarak Hanefî mezhebini tercih ettik. Örnek seçiminde fakihlerin affedilen hükümler için "afv" kökünden türeyerek kullandıkları kavramlarla birlikte verdikleri örnekleri tercih etmeye çalıştık. Zira ictihad yoluyla elde edilmiş ma'fuvvun anh fakih, zaman, mekân ve şartlara göre değişkenlik gösterdiğinden ve hepsini bir eserde bir araya getirmek hem hacim hem de zaman açısından çok zorlayıcı olacağından bu hususta sadece çok belirgin örnekleri zikretmeye gayret ettik.

Fürû konularının geneline nazaran ma'fuvvun anha dair yapılmış çalışmalar çok azdır. Mevcut olanlar ise, çalışmanın literatür kısmında zikrettiğimiz üzere sadece fürû alanında yapılmış ve özellikle temizlik bahislerine ayrılmış, hacimce küçük eserlerdir. "Afv" hakkında konuyu

usûlî açısından en fazla irdeleyen Şâtıbî olmuştur. Bu nedenle konunun usul bakımından tahlilinde onun *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* adlı eserlerinden önemli ölçüde istifade ettik. Ayrıca Muharrem Önder'e ait, ma'fuvvun anh hükümleri, sükûtun delalet açısından konu edinen *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delaleti (Yasama Sükûtu)*[2] adlı eser, çalışma alanımızı da ilişkili olması itibariyle bize kaynaklık eden eserlerden biri olmuştur. Önder eserinde, sükûtun da bir beyan türü olduğunu incelemiş ve bu minvalde irade beyanların içinde sükûtun yeri, kanun boşluğu ve afv hükümleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v) takrirleri ve sükûti icma gibi sükût şeklinde meydana gelen şer'î hükümlere usuli açıdan değinmiştir. Eserinin "Şâri'in Sükût Ettiği Durumlar" başlığında zikrettiği ma'fuvvun anh'ın usulî temelleri hakkında verdiği bilgiler, çalışmamızın şekillenmesinde yardımcı olmuştur.

Afv konusuyla ilgili olarak modern dönemde yapılmış başka çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin, Salih Kadir Zengi'nin, Mertebetü'l-Afv inde'l-Usûliyyîn'i (*Mecelletü'ş-Şer'iyye ve'l-Kânûn*, 13/25 2006), Yusuf Selâhaddin Tâlib'in, *el-Afv inde'l-Usûliyyîn ve'l-Fıkahâ*'sı (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2008), Cemîle Tîlût'un, *Mertebetü'l-Afv*'ı (Beyrut: Merkezü'n-Nemâ, 2014), Yâsir Es'îd Fevcû'nün, *el-Afv inde'l-usûliyyîn*'i (Gazze/Filistin: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2009), Ramazan Ali es-Seyyid eş-Şürünbâsî'nin, *es-Sükût ve Delâletühü ale'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye*'si (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts), Musa Mustafa Kudât'ın, *el-Meskût-i anh inde'l-Usûliyyîn*'i, (Basılmamış yüksek lisans tezi, Ürdün Üniversitesi, 2005) bu çalışmaların başlıcalarıdır. Bu çalışmaların geneli, Şâtıbî'nin "afv mertebesi" diye isim-

2 bk. Muharrem Önder, *İslâm Fıkıh Usulünde Sükûtun Delaleti*, İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

lendirdiği ve afv'ın şar'i hükümleri içindeki yerini belirlemeye çalıştığı konu etrafında şekillenmiş olup konu genellikle usul açısından değerlendirilmiş, az sayıdaki fürû-i fıkha dair örnekler ise mütekellim usulüne dair telif edilen eserlerden verilmiştir. Ma'fuvvun anh'a (Ma'fuvvât) dair yazılan eserlerin tamamının bu minval üzerine yazılmış olması ve konunun Hanefî mezhebi penceresinden incelenmemiş olması, bizi bu çalışmayı yapmaya yönlendirmiştir. Bu açıdan konu, ilk dönem Hanefi eserlerde kavram ve teori olarak incelenmiş, literatür taranarak avf kavramının oluşmasına kaynaklık eden kaide ve dabıtlar tespit edilmiş, ma'fuvvun anh hükümlerin oluşmasına temel teşkil eden usûlî prensipler tespit edilmiş ve örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmaya değerli katkılarından dolayı Prof. Dr. Abdullah Kahraman'a, Doç. Dr. Ahmet Ekşi'ye ve Doç. Dr. Ayhan Hıra'ya teşekkürlerimi sunarım.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Afv Kelimesinin Etimolojik Yapısı

Ma'fuvvât, "afv", "عفو" kökeninden ismi mef'ûl olarak türetilmiştir. Kelime pek çok anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamların bir kısmı güncel kullanımda olmamakla birlikte, "afv"ın genel manasını ifade etmesi bakımından önemlidir. İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre bu kelimenin temelde iki anlamı vardır; sonradan elde edilen bütün anlamlar, bu iki anlamdan türetilmiştir. Bunlar, terk ve talep manalarıdır.[3]

Allah'ın isimlerinden biri, bu kökten gelen ve " فَعول " kalıbından olan " العَفُوّ " dur. Bu da günahlardan geçen, onlara karşı cezalandırmayı terk eden demektir.[4] Bu mana, "afv"ın birinci manasına tekabül eder.[5] İbn Fâris'e göre "afv"ın terk etme manası, iki cihetten de mümkündür. Buna göre, Allah'ın kulunu affetmesi örneğinde olduğu gibi müstahak olduğu bir şeyden vazgeçmek/terk etmek

3 İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kazvînî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselam Harun, Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts. 4/56.

4 Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülaziz Ali, Halid Abdülkerim, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 2001, 39/67; Kefevî, *Külliyât*, s. 598.

5 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/56.

ve herhangi bir hak sebebi olmadan da terk manası da anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v),

إِنِّى قَدْ عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ

"Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"[6] hadisinde geçen "afv" da, insanların hak sahibi olduğu bir şeyden terk anlamında kullanılmamıştır.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'ye (ö. 1095/1684) göre "afv", cezadan önce olabileceği gibi cezadan sonra da olabilir. Ancak "gufrân/bağışlama" böyle değildir. Çünkü "gufrân" ile ceza yan yana olmaz. Afv ise hem cezalandırma hem de bağışlama sıfatını birlikte taşıyan bir sıfattır.[7]

Afv'ın sözlük anlamlarından biri de fazlalıktır. Bu anlam, onun terk etmek anlamıyla yakından alakalıdır. Zira fazla, zait ve ihtiyaç olmayan şey "afv"tır. Hanefî fakihi ve dilci Mutarrizî (ö. 610/1213) kelimenin bu anlamda kullanımının doğru olduğunu kaydeder. Zira terk edilen (affedilen) bir şey, fazla ve zaittir. Arapların kullanımındaki "خذ ما صفا وعفا" yani, "Fazla ve kolay olanı al!" cümlesinde de bu anlamda kullanılmıştır. Hz. Ali (r.a), "امرنا الا نأخذ منهم الا العفو" Biz onlardan ancak fazlalık olanları

6 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts., 2/179, 375, 443 vd.; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, nr. 7198; Taberânî'deki rivayet "عفوت لكم عن الخيل والرقيق وليس فيما دون المئتين زكاة" şeklindedir. bk. Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. Ivazullah, Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415, 9/177; Tahâvî, *Şerhu Mâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrâ Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399, 2/27; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa Azamî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970, 4/28; Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd, *Müsned*, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts., 1/19. Rivayetler arasında küçük lafız farklılıkları bulunmaktadır.

7 Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, s. 632.

(zekât) almakla emrolunduk" sözünde kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Buradaki afv, insanların mallarından fazla olan anlamında kullanılmıştır.[8] Esasında kelimenin "fazlalık" anlamında kullanılması Kur'an'da da geçmektedir: "وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" *"Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını…"*[9] ayetinde kelime bu anlamda yorumlanmıştır. Nitekim " عفو المال " şeklindeki kullanımıyla, "Nafakanın arta kalanı" şeklindeki anlamı da bunu desteklemektedir. "اعطيته عفو المال " "Nafakasını (malını) o istemeden verdim" manasındadır.[10]

Yine bu bağlamda "العفو" bir malın, en iyisi, temizi, helâli ve seçilmişi manasında da kullanılmıştır.[11] Bu kullanıma bağlı ve afv'ın afiyet manasıyla da ilişkili olarak, eve rızık ve bereket getiren şeye de afv ve afiyet denilmiştir.[12]

---

8 Mutarrizî, Ebü'l-Feth Nasiruddin, *el-Muğrib fi tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmud Fahuri-Abdülhamid Muhtâr, Halep: Mektebetü Üsame b. Zeyd, ts. 2/71. Ezherî'ye göre kelimenin bu anlamda kullanıldığını ilk tespiti yapan Ferrâ'dır (ö. 207/822). Ona göre mana, "malın fazla olanı"dır. Zeccâc'a (ö. 311/923) göre bu ayet, henüz zekâtın farz olmadığı dönemde inmiştir ve insanlardan mallarının fazla olan kısmını dağıtmaları istenmiş ve bu durum zekât farz olana kadar böyle devam etmiştir. Kazanç sahibi insanlar günlük kendilerine yetecek kadarını almışlar ve geri kalanını da dağıtmışlardır. bk. Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, thk. Abdülhalil en-Neccâr, Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dârü'l-Kayyûmiyye, 1964, 3/228. Kefevî de ayetteki "afv"ı, kişinin zorlanma olmadan kolayına geldiği şekilde vermesidir, şeklinde tefsir etmiştir. bk. Kefevî, *Külliyât*, s. 632.

9 Bakara 2/219.

10 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh tâcu'l-lugati ve sıhâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984, s. 2432; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/228; Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts., 2/441-442.

11 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindavî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 3/192; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/223. Yiyecek ve içeceklerin iyisi, seçilmişi anlamında da kullanılmıştır.

12 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/223.

" عفا الماء " şeklindeki kullanımında ise suyun saf ve temiz olması anlamı kastedilmiştir. Bu kullanım genellikle suya, onu bulandıracak her hangi bir şeyin düşüp karışmaması durumundadır. " عَفْوة الشراب " ise içeceğin iyisi, mükemmeli anlamındadır. İbn Fâris'e göre bu kullanım, içeceğe kimsenin dokunmaması ve olduğu halde bırakılıp terkedilmesi sebebiyle eksilmemesi durumunda kullanılır ki, bu anlamda da terk manası vardır.[13]

" عافاه الله " şeklindeki kullanımında ise mana, "Allah'ın kulunu koruması" demektir.[14] Bu manaya yakın olarak afv, bir şeyi silmek ve yok etmektir. "عَفَتِ الرياح الآثار" "Rüzgâr kalıntıları silip süpürdü" şekildeki kullanımında bu mana tercih edilmiştir.[15] Nitekim İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), " عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ " "Allah seni affetti, niçin onlara izin verdin?"[16] âyetinde geçen "afv"ın, silmek, yok etmek anlamında olduğunu söylemiştir[17] ki, Kur'an ve sünnette "afv"ın genel manası budur. Ancak Kefevî'ye göre kelimenin buradaki kullanımı, daha önce geçmiş, işlenmiş bir günahın affedilmesi değildir. Ona göre buradaki anlam, halk dilindeki kullanımında olduğu gibi, saygı duyulan birine karşı, "Allah seni affetsin, niye böyle yaptın" şeklindeki söylemde olduğu üzere, ıslah ve izzet babında bir anlamdır.[18]

13 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/61.

14 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/222; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 2432.

15 Halil b. Ahmed'e göre "afv", Allah'ın kullarından azaba müstahak olanları cezalandırmaması (terk) demektir. bk. *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/192; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/222; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/59; İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, 3/374.

16 Tevbe 11/43.

17 bk. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab,* Kahire: Dârü'l-Marife, ts., s. 3018.

18 Kefevî, *Külliyât*, s. 632.

Hz. Peygamber'in, " سَلُوا اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ، وَالْمُعَافَاةَ " "Allah'tan affı, afiyeti ve bağışlanmayı isteyin"[19] hadisinde zikredilen "afv", Allah'ın kulunun günahlarını silmesidir. "Afiyet", Allah'ın kulunu, hastalık, afet, bela ve çeşitli musibetlerden kurtarması, beri kılması ve korumasıdır.[20] Hadiste geçen "muâfât" ise, Allah'ın seni insanlara, onları da sana muhtaç bırakmamasıdır.[21] İstif'âl babındaki kullanımı ise, kişinin bir iş hakkında kendisini mükellef tutandan sorumluluğu kaldırmasını talep etmesi demektir.[22] İbnü'l-Enbârî'ye göre, " عفا الله عنك لم أذنت لهم " "Allah seni affetti, niçin onlara izin verdin?"[23] âyetindeki "afv" hatayı bilmek manasındadır.[24] A'râf sûresinin 199. âyetindeki, " خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ " "afv" farklı şekillerde tercüme edilmiştir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu* mealinde, "Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!" şeklinde tercüme edilerek kelimeye kolaylık anlamı verilirken,[25] Çağrıcı, kelimenin buradaki kullanımının "bağışlanma" olduğunu belirtmiştir.[26] Ezherî de (ö. 370/980), kelimenin âyette kullanımının,

19 Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, 6/220; *Amelü'l-yevmi ve'l-leyle*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406, nr. 881; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 8/201 (nr. 8400); Ebû Ya'lâ Mevsılî, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun, 1984, 1/49 (nr. 49).

20 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/192.

21 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/222.

22 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/192.

23 Tevbe 9/43.

24 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/222.

25 https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1153/199-ayet-tefsiri (erişim tarihi: 9.12.2020)

26 Mustafa Çağrıcı, "Af", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul: 1988, 1/394-395.

"Külfetsiz bir şekilde gelen mal" olduğunu aktarmıştır.[27] Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre afv'ın temel anlamı, bir şeyi almaya kastetmek, yönelmektir.[28] O, afv'a verilecek bütün anlamların bu şekilde elde edilebileceğini düşünür. Örneğin rüzgârın esmesinden dolayı evin yıkılmasını o, rüzgârın eve yönelmesinden ötürü yıkılması anlamını vermektedir. Bu sebeple o, " خُذِ الْعَفْوَ "[29] âyetinin anlamını, kastedilmesi ve ulaşılması kolay olanı al…, şeklinde yorumlamıştır. Bununla birlikte Râgıb, diğer sözlük yazarlarının verdiği tüm anlamları zikretmektedir.[30]

Üzerine basılmamış, herhangi bir iz, alamet bulunmayan toprak için " العَفو " denilmiştir.[31] İbn Fâris, afvın pek çok anlamını, "terk" manasıyla ilişkilendirmek istediğinden, bu anlamın da terk manasıyla bağdaştığını düşünür. Zira ona göre, üzerinde insan veya havyan izi bulunmayan, üzerinde biten otlar sebebiyle toprağın görünmez hale geldiği arazi de bu manada terkedilmiş demektir.[32] Hiçbir kimseye ait olmayan bir ev, çadır izi dahi kalmamış metruk yerler hakkında da bu kelime kullanılmıştır.[33] İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in (s.a.v), " مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ " "Herkim ölü bir araziyi işlemek suretiyle ihya ederse, orası onundur" hadisindeki, "ölü arazi"yi " عفو البلاد " şeklinde tefsir etmiştir.[34] "Afv"ın silmek, yok olmak anlamı

27 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/223. Üzerinde çokça otun bitip toprağın görünmez olduğu yerler için de kullanılmıştır. bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/229.

28 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2/441-442.

29 Arâf 7/199.

30 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2/441-442.

31 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/58; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 2431.

32 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/59; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/373.

33 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/223, 229.

34 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/223. Ayrıca bk. Ezherî, *ez-Zâhir fî garibi elfâzi'ş-Şâfiî*, thk. Muhammed Cebr el-Elfî, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1399, 1/256.

buradan türemiştir.[35] "Afv"ın, bir şeyin çoğalması anlamındaki kullanımı da bulunmaktadır. Saçın, sakalın çoğaldığını ifade için de bu kelime kullanılmıştır. Büyümüş olan akika saçı için kullanımı böyledir. Hatta A'râf sûresinde geçen " حَتّٰى عَفَوْا "[36] ifadesine verilen "çoğalmak" anlamı, kelimenin bu manasından elde edilmiştir.[37]

أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَنْ تُعْفَى اللِّحَى وَأَنْ تُجَزَّ" الشَّوَارِبُ " Hz. Peygamber (s.a.v) bıyıkların kısaltılmasını, sakalların da uzatılmasını emretti" rivayetindeki "afv" da 'uzatmak' anlamındadır.[38] Bir şeyin sık ve kesif halde bulunması da bu kelimenin taşıdığı anlamlar arasındadır.[39]

Ezherî'ye göre, " فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ "[40] âyetinde geçen "afv" kelimesinin anlamı hakkında işkâl bulunmaktadır. Ona göre, İbn Abbas ve ondan sonra gelenler, âyetteki 'afv' kelimesini, zamanındaki insanların anlayışına yaklaştırmak için "affetmek ve bağış-

35 Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 2432.

36 A'raf 7/95.

37 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/224. Çeşitli hadislerde de kelime, çoğalmak anlamında kullanılmıştır. Örneğin bk. " إذا عَفَا الوَبَرُ وبَرِئ الدَّبَر ; حلت : العُمْرَة لمن اعتَمَر " Ebû Dâvûd, Menâsik, 79; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nr. 8993; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983, nr. 10907. İbn Fâris'e göre saç ve sakalın uzaması da afv'ın terk manasından elde edilmiştir. Çünkü saçların uzaması, terkedilmesi suretiyle olur. bk. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/60; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/372.

38 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/52; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, thk. Ali Mahmud Bicâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Lübnan: Dârü'l-Marife, ts. 1/294; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa Alevi, Muhammed Bekrî, Mısır: Müessesetü'l-Kurtuba, ts. 21/63; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2/443.

39 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/193; İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut: el-Meketebtü'l-Asriyye, 1987, b, 101-102.

40 Bakara 2/178.

lamak" anlamında kullanmışlardır. Bu meyanda Ezherî, konuyla ilgili olarak İbn Abbas'ın açılamalarını zikreder: "İsrailoğulları'nda kısas uygulaması bulunmakla birlikte diyet söz konusu değildi. Bu sebeple Allah Teâlâ bu ümmet için, «*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir.*»[41] buyurdu. Buradaki 'afv' kasten öldürülmeye karşılık diyetin kabul edilmesidir ki, âyetin devamında gelen « ذٰلِكَ تَخْفيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ » cümlesi, bu manayı ifade etmek içindir. Dolayısıyla diyet hem iyilikle istenir hem de iyilikle verilir." İbn Abbas'ın "afv"ı kasten öldürme karışlığında kabul edilen bir diyet manasında kullanması, onun taşıdığı «iyilik, fazl, fazlalık» gibi anlamlarından dolayıdır. Yoksa «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ» kelimesinde kastedilen anlam, kan sahibinin (veliyyü'd-dem), katili bağışlaması/affetmesi değildir. Gerçek manada af, kısasın diyete çevrilmesiyle Allah'tan gelen bir aftır. Kan sahibi için anlaşılması gereken mana, diyetin kabul edilmesidir. Dolayısıyla daha önce hiçbir ümmete verilmemiş olan kısas yerine diyetin verilmesi, bir tür ikram, ihsan ve aftır. Ayrıca Ezherî, "afv" kelimesi hakkında hiç kimsenin kendisi kadar açıklayıcı bir tefsirde bulunmadığını da söyler.[42]

Yukarıdaki kullanıma benzer olarak bir başka kullanım da, mehir tayin edilip ilişkiden önce boşanan kadınların durumlarıyla ilgili olarak zikredilen âyette bulunmaktadır:

41 Bakara 2/178.

42 Daha fazla bilgi için bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/225-226. bk. İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/372.

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذي بِيَدِه عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَاَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi hali müstesna, affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvaya daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görür."[43] Ezherî'ye göre bu âyetteki "afv"ın anlamı, erkeğin kendisine vâcip olmayanı vermesi, kadının ise kendisine hak olandan vaz geçmesidir. Buna göre "اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ" ile kadınların -eğer dilerler ise- temastan önce boşanmanın meydana gelmesi halinde, hak ettikleri mehr-i müsemmânın yarısını da almayabileceklerini, " اَوْ يَعْفُوَا الَّذي بِيَدِه عُقْدَةُ النِّكَاحِ "ifadesiyle de, boşayan kocanın, mehri müsemmânın belirlenmesi sebebiyle, mehrin yarısını vermesi gerekmekle birlikte, tamamını da verebilecekleri ifade edilmiştir. Bu manaya göre karı ve koca "afv" makamındadır. Yani kadın, hukuken mehrin yarısına hak etmiş olmakla birlikte, bundan vazgeçebileceği gibi, erkek de mehrin yarısıyla borçlu olmakla birlikte tamamını verebilir.[44]

Bu manaların yanında "afv", bir şeyi vermek, bir hakkı terk etmek, malından ihsandan bulunmak gibi anlamalara da gelmektedir.[45] Afv'ın, ıstılahî manalarının lügat anlam-

43 Bakara 2/237.

44 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/227. Ayrıca bk. İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/372.

45 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/230; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/61.

larıyla da yakından alakalı olması sebebiyle bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

İbn Fâris'in tespitlerinden yola çıkarak denilebilir ki: Afv'ın temelde iki manası bulunmaktadır; diğer bütün manalar, bu iki manadan türetilmiştir. Bu manalardan biri terk etmek, diğeri ise bir şeyi vermektir. Esasında İbn Fâris'e göre vermek de bir şeyi terk etmekten kaynaklı bir eylemdir. Yani her iki anlamın çıkış noktası "terk"tir.[46]

Kelimenin köken anlamları böyle olmakla birlikte, sonraki dönemlerde anlam daralması yaşayarak bir şeye karşı müsamahalı olmak, affetmek, bağışlamak, kolaylık göstermek gibi anlamlarda kullanılmıştır.[47] Kefevî'ye göre nasıl ki, kişinin mal ile cömertlik yapması kerem olarak adlandırılıyorsa, gücünün yetmesine rağmen zarar vermemesi de afv'dır.[48] Bu bağlamda bir hakkın affedilmesi, onun ıskat edilmesi demektir.[49]

Sonuç olarak af kavramının Arap dilindeki etimolojik kullanımlarını genel manada şu şekilde özetleyebiliriz:

Sonraki dönemlerde yazılan lügatlerin, "afv"ın anlam sahasını daraltarak vermelerinden, İbn Fâris'in kelimenin köken anlamı hakkında yaptığı tespitlerin isabetli olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla afv'ın temelde iki manası bulunmakta ve diğer tüm anlamlar bu iki anlamdan yola çıkılarak türetilmektedir. Bu iki kök anlam, "terk" ve "vermek"tir. Bu çerçevede afv, affetmek, bağışlamak, bir şeyden vazgeçmek/terk etmek, fazlalık, bir şeyin çoğalması, bir malın, en iyisi, temizi, helâli ve seçilmişi, silmek ve yok et-

46 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/61.

47 Kefevî, *Külliyât*, s. 632.

48 Kefevî, *Külliyât*, s. 53.

49 Kefevî, *Külliyât*, s. 632.

mek, bir şeyi almaya kastetmek, yönelmek, herhangi bir iz, alamet bulunmayan toprak, kazımak, sıyırmak, kaşımak, tırmalamak, bir şeyi vermek, bir hakkı terk etmek, malından ihsandan bulunmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.

2. Afv'ın Istılahî Anlamı

"العفو" Afv kelimesinin fıkıhtaki kullanımı genellikle ceza hukukunda, sanık hakkındaki hukukî takibattan vazgeçme veya mahkûmun cezasının bir kısmını yahut tamamını bağışlama anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle furû-i fıkıhta afv nazariyesi adıyla yapılan çalışmaların pek çoğu bu minval üzerine olmuştur. Bu çalışmamızda, ceza hukukundaki mağdur ile suçlu arasındaki ve kısmen de had cezalarının dışında kalan ve kamu otoritesine tanınan affetme yetkisine değil, birtakım sebeplerden ötürü şer'î hükümlerin mükelleflerden kaldırılması, yani affedilmesi anlamındaki aftan (ma'fuvvât) söz edeceğimiz için, kelimenin ıstılahî anlamını da bu yönde açıklamaya çalışacağız.

Afv'ın ıstılahî anlamı, lügat anlamına yakındır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mutarrizî kelimenin lügat anlamıyla, ıstılahî anlamı arasında ilk dönemlerde çok yakın bir kullanım bulunduğunu söyler. Hz. Ali'nin, "امرنا الا نأخذ منهم الا العفو" "Biz onlardan ancak fazlalık olanları (zekât) almakla emrolunduk." Sözündeki "afv"[50], terkedilen, aslî ihtiyaçlardan olmayan manasındadır. İbn Fâris, "afv" kavramının nihai tahlilde, bir şeyi terk etmek manasına geldiğini ve "bir şeyi affetmek" manasının da, ondaki müsamaha ve bağlayıcılık taşımama anlamlarından kaynaklandığını ifade etmiştir.[51]

50 Mutarrizî, *el-Muğrib*, 2/71.

51 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 4/61.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İslam hukukunda "afv" denilince ilk akla gelen anlam, ceza hukukunda davalı taraflardan birinin, diğeri lehine davadan vaz geçmesidir.

İkinci anlamı ise hükümlerin zaruret, meşakkat ve umûmü'l-belvâ gibi sebeplerle, mükelleflere kolaylık sağlanması amacıyla affedilmesidir. Bu manada telif edilen (ma'fuvvât) eserlerin genelinin konuları, necâsetler ve temizlik yolları çerçevesinde olduğu için ma'fuvvâtın kapsamı, bu minvalde değerlendirilmiştir. Bunun sebebi de insanların en çok karşılaştıkları hususların bu türden günlük ibadet fiilleri olmasındandır. Ancak fıkıhtaki "afv"ın kapsamının bundan daha geniş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Fâris "afv"ta terk manasının baskın olduğunu ifade ettikten sonra, bu terkin iki cihetten düşünülmesi gerektiğini söylemiştir. Buna göre afv, Allah'ın kulunu affetmesinde olduğu gibi müstahak olduğu bir şeyden/azaptan vazgeçmek/terk etmek anlamında olduğu gibi herhangi bir hak sebebi olmadan da terk manası anlaşılabilir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümlerinin kapsamı, tüm furû fıkhın konularıdır. Ancak affedilen hükümler hakkında eser telif eden müellifler, insanların daha çok karşılaşmaları sebebiyle affedilen hükümleri genellikle taharet konularına hasretmişlerdir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü oluşturan "İslam Hukukunda Ma'fuvvât" başlığında daha detaylı olarak tartışacağımız üzere, bizim görebildiğimiz kadarıyla "afv", iki manada kullanılmıştır. Bunlardan birincisi ve bizim de çalışmamıza konu edindiğimiz alan olarak afv, *"Meşakkat, zaruret ve umûmü'l-belvâ gibi sebeplere dayalı olarak sakınılması güç, kudret dâhilinde olmayan durumlarda hakkında mükelleflerden terk edilen, bağışlanan hükümler"*dir. Bu

hükümler, usul ve furû eserlerinde genellikle "ma'fuvvun anh" kavramıyla ifade edilmiştir. Bu, ıstılahî kullanımda "afv"ın dar tanımıdır. İkinci tanımda ise kavram daha geniş düşünülerek şâri'in hakkında sükût ederek bir beyanda bulunmadığı hükümler olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, hakkında Kur'an ve sünnetin herhangi bir beyanının bulunmadığı bir sahayı kapsadığından, ictihad dairesini de içine alacak genişliğe sahiptir.

Istılahî olarak "afv"ın, İslam hukukundaki anlam ve kullanım sahasını daha geniş bir şekilde, eserin "İslam Hukukunda Ma'fuvvun Anh Hükümler" bölümünde zikredeceğimizden ötürü burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN NASLARDAKİ DAYANAKLARI

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'deki Dayanakları

Kur'ân-ı Kerîm'de mükellefler için zorluğun değil kolaylığın istendiğini ifade eden pek çok âyet-i kerîme bulunmaktadır:

"Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."[52]

"Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar."[53]

"O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi."[54]

"Allah, sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır."[55]

52 Bakara 2/185.

53 Bakara 2/286.

54 Hac 22/78.

55 Nisâ 4/28.

"Belini büken yükünü senden alıp atmadık mı? Senin şanını ve ününü yüceltmedik mi? Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır."[56]

Dinde kolaylığın esas olduğu, meşakkatlerin ise kaldırıldığını ifade eden bir başka âyet ise Nisâ 28. âyettir:

يُرِيدُ اللهُ اَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيفاً

"Allah sizden yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır." Bu ayette insanların zayıf oldukları sebebiyle dinde kolaylığın esas olduğunu ve insanla zor gelen, ağır hüküklerin hafifletildiği ayetin zahiri ifadeleriyle belirtilmiştir.

Müfessirlerin bir kısmı âyetin, umûm manada ümmet için şer'î hükümlerde hafifliğin esas olduğu anlamına geldiğini söylerken bir kısmı ise daha dar kapsamda yorumlayarak ve yakına atfederek, âyetin Nisâ 25'te geçen cariyelerle nikâha izin verilmesi hususunda bir kolaylık olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Vâhidî'ye göre Allah'ın murad ettiği hafiflik, bütün şer'î hükümlerdedir.[57] Kurtubî de bu tefsirin sahih olduğunu söyler.[58] Cessâs'a, göre âyette hafiflikten kastedilen anlam, mükellefler üzerindeki yükümlülüklerini kolaylaştırılmasıdır. Ona göre bu ve benzeri âyetlerde[59] Allah, dinde zorluğu, ağırlığı ve güçlüğü yasaklamış ve bu sebeple fakihler, ihtilaf edilen hükümlerde hafifliğe giderek ictihad alanını genişletmiş-

56 İnşirâh 94/2-6.

57 Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz*, thk. Safvân Adnân, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1415, 1/261.

58 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, 5/148.

59 Bakara 2/185; Mâide 5/6; A'râf 7/157.

lerdir. Yine bu âyetler, Cebriyye mezhebinin, "Allah kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef tutar" iddialarının batıl olduğunu ispatlamaktadır.[60]

İbn Âşûr'a göre de bu âyet Allah'ın, bu ümmet hakkında kolaylığı murad ettiğini gösteren âyetlerden biridir. İslam, maslahatların korunması ve mefsedetin defedilmesini prensip olarak kabul etmiştir. Zira kolaylık ilkesi, İslam hukukunun temel esaslarındandır.[61]

Bu âyetler genel manada dinde kolaylığın esas olduğunu, Allah'ın va'z ettiği hükümlerle insanlara ağır yük yüklemediğini ve onların da kendi iradeleriyle olsa bile kaldıramayacakları şeyleri talep etmemelerinin istendiğini göstermektedir. Bu genel nasların yanında, daha özel dairede ve ma'fuvvât literatürünün oluşmasında etkili olan âyetlerde bulunmaktadır.

"عفو, عفا" kelimesi, türevleriyle Kur'ân-ı Kerîm'de birlikte otuz beş yerde geçmektedir. Bunlardan Bakara 2/187 ile 237, Mâide 5/102 ve A'râf sûresinin 7/199. âyetlerinde fıkıh ıstılahında kullanıldığı anlamıyla kolaylık, genişlik anlamında, Bakara 2/219'da "ihtiyaç fazlası", A'râf 7/95. âyetinde de "artmak, çoğalmak" manasında kullanılmıştır. Bunun dışındaki yerlerde ise en çok bilinen anlamıyla "affetmek" manasında zikredilmiştir. "Afv"a kolaylık ve genişlik manası verilen kimi âyetler için günahın affı anlamı verilmişse de İbn Âdil'in, İbnü'l-Hatîb'den naklettiği gibi günahın affedilmesiyle, zorlu ve meşakkatli işlerin affedilmesi arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Bu sebeple

60 Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405, 3/127.

61 İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Beyrut: Müessesetü Târîhu'l-Arabî, 2000, 4/98.

kimi âyetlerdeki kullanımı, kolaylık ve genişlik anlamındadır.[62] İbn Âdil'in, Ebü'l-Abbas el-Mukrî'den naklettiğine göre Kur'an'da geçen "عفو" kelimeleri, ya bir şeyin fazlası[63] ya bir şeyi terk etmek[64] ya da günahı, hatayı bağışlamak anlamında kullanılmıştır.[65]

1.1.1. Fıkıh Istılahındaki Kullanımıyla Afv'ın Geçtiği Âyetler

1.1.1.1 Bakara 2/187

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ

"Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır."[66]

Âyetin nüzûl sebebi hakkında birkaç görüş bulunmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin ifadelerine göre müfessirlerin çoğunluğunun kanaati, orucun farz kılınışının ilk dönemlerde, iftar edildikten sonra, yatsı namazı kılınana veya uyuyana kadar yeme içme ve cinsel yakınlık helâl idi. Ancak yatsı namazı kılınır veya bir müddet uyunur ise bahsi geçenler yasak olurdu. Bu görüş sahiplerine göre

62 İbn Âdil, Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fû ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 4/41.

63 Bakara 2/219.

64 Bakara 2/237; Şûrâ 42/40.

65 İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/42.

66 Bakara 2/187.

Bakara sûresinin 183. âyeti olan, *"Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı"* âyeti bunu desteklemektedir. Onlara göre bu âyet gereğince, İslam'daki oruç eski şeriatlardaki oruca benzetildiği için, aynen onlardaki gibi olup daha sonra yasak hükümleri nesh edilmiştir.[67]

İkinci görüşe göre böyle bir yasak olmayıp âyette, ilk dönemlerde bazı sahabelerin, oruç gecelerinde cinsel ilişkinin orucun bir parçası olduğuna kanaat getirdiklerinden ve sahurun da uykudan önce yeneceğini, yatsı kılınıp uykuya yattıktan sonra uyanıp sahurluk diye bir şey yenilemeyeceğini sananlara karşı bir bilgilendirme bulunmaktadır. Âyette de geçtiği üzere, "böylece kendilerine hıyanet ediyorlar" ifadesi bu ikinci anlamı desteklemektedir. Yani sahabeler kendi zanlarına ve kanaatlerine gizlice aykırı davranıyorlardı. Hadis kitaplarında ve tefsirlerde bu olaylarla ilgili birçok örnek vardır.[68] Sahabelerin oruç hakkındaki yasaklarının sınırlarını kavrama noktasında yanlış anlamaları artınca bu sınırları belirleme ihtiyacı doğmuş ve bu âyet gönderilmiştir. Âyete göre oruç, gece bitince (imsak) başlayacak ve ertesi gecenin başlamasına yani güneşin batışına kadar sürecektir. Âyette geçen, "فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ" "Allah tövbenizi kabul etti, sizi bağışladı" cümlesi, daha önce böyle bir yasağın bulunduğuna işaret etse de, bu konuda âyet ve hadis olarak bir delil yoktur.[69] "Hıyanet", tövbenin kabulü ve bağışlama, kendi zanlarına ve anlayışlarına göre yaptıklarını günah sayanların bu kabulleri ve kanaatleriyle ilgilidir. Ayetin son kısmındaki

67 Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420, 5/267. Ayrıca bk. Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993, 1/475.

68 bk. Buhârî, "Tefsîr", 2/27; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/314-315

69 bk. Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2006, 1/285-288.

ifadelerle, "Siz kendiliğinizden sınırlar koydunuz, sonra bunları çiğnediniz, günah işlediğinizi düşünerek tövbe de ettiniz. Allah tövbenizi kabul etti, sizi bağışladı, zaten böyle bir yasak da yoktur" denilmek istenmiştir. Dolayısıyla herhangi bir yasağın ihlali söz konusu olmayınca müfessirlerden bir kısmı, âyette geçen " وَعَفَا عَنْكُمْ " cümlesini, günahın bağışlanması olarak yorumlamamıştır. Nitekim Cessâs'a göre "afv", sadece bir taksirin/günahın işlenmesi mukabilinde gerçekleşmez. Ona göre "afv"ın kolaylık ve genişlik gibi anlamları da vardır. Ramazan gecelerinde, imsakten önce cinsel birlikteliğin helâl olduğunu bildiren âyette zikredilen, " فتاب عليكم وعفا عنكم "[70] "afv"tan maksat da, kolaylık ve genişliktir.[71] Yoksa işlenen herhangi bir günahın affı değildir, demektedir.[72]

1.1.1.2. Bakara 2/237

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذي بِيَدِه عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَاَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi hali müstesna, affetmeniz (me-

70 Bakara 2/187.

71 Her ne kadar günümüz çevirilerinde, bu kısım, "tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır" şeklinde tercüme edilmişse de, *Kur'an Yolu Tefsiri*'ndeki açıklamalar buna açıklık getirmekte ve Cessâs'ın tevilini doğrulamaktadır.

72 Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayet, Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslamiyye, 2010, 1/518.

hirden_vazgeçmeniz), takvaya daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görür."[73]

Bu âyetteki "afv" kelimesinin anlamına, kelimenin etimolojik anlamının değerlendirildiği bölümde bir nebze değinmiştir.

Ezherî'ye göre bu âyetteki "afv" kelimesinin anlamı, erkeğin kendisine vâcip olmayanı vermesi, kadının ise kendisine hak olandan vaz geçmesi idi. Buna göre "اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ" ile kadınların -eğer dilerler ise- ilişkiden önce boşanmanın meydana gelmesi halinde, hak ettikleri mehr-i müsemmânın yarısını da almayabilecekleri, "اَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِه عُقْدَةُ النِّكَاحِ" ifadesiyle de, boşayan kocanın, mehr-i müsemmânın belirlenmesi sebebiyle, mehrin yarısını vermesi gerekmekle birlikte, tamamını da verebilecekleri ifade edilmiştir. Bu manaya göre karı ve koca "afv" makamındadır. Yani kadın hukuken mehrin yarısına hak etmiş olmakla birlikte, bundan vazgeçebileceği gibi, erkek de mehrin yarısıyla borçlu olmakla birlikte tamamını da verebilir.[74]

Kelimenin vaz geçme, verme, karşı tarafa hibe etme/bağışlama, kolaylık[75] olduğu pek çok müellif tarafından ifade edilmiştir. Örneğin Serahsî'ye göre bu âyetle iki hüküm sabit olmaktadır: Birinci hüküm, talakın meydana gelmesiyle mehrin yarısının verilmesidir ki, bu hüküm, mehri bağışlaması (afv) sahih olan ile çocuk ve mecnun gibi bağışlaması (afv) sahih olmayan kimseyi kapsamakta-

73 Bakara 2/237.

74 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/227. Ayrıca bk. İbn Sîde, *el-Muhkem*, 3/372.

75 bk. Kiyâ el-Herrâsî, İmâdüddin b. Muhammed et-Taberî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, 1/153; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/9; Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002, 2/192; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/42.

dır. İkinci hüküm ise affetmek (bağışlamak) suretiyle mehrin tamamının düşmesidir ki, bu da istisnanın gereğidir. Bu ise kendisinden affın sahih olarak sâdır olacağı (yaşça) büyük ve akıllı kadınlara has bir durumdur.[76]

1.1.1.3. A'râf 7/199

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

"Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!"

Fıkıh literatüründe, konumuz olan "afv" ile mutabık olarak aynı manada kullanılan âyetlerden biri de bu âyettir. Pek çok müfessir, âyette zikredilen "عفو"ın kolaylık anlamına geldiğini belirtmiştir. Hatta Kiyâ Herrâsî (ö. 504/1110), "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ" *"Öldürülmüş olanın kardeşinden (verese ve velisinden) katilin lehine olarak bir şey bağışlansa"*[77] âyetindeki "afv"ın da bu anlama yakın olduğunu söyler. Ona göre maktûlün velisine, bir mal (diyet) verilirse, örfe göre hareket ederek bunu kabul etmelidir. Katil de bunu iyilikle vermelidir. Onun iyilik ve kolaylık yolunu tercih ederek diyet vermesi mukabilinde de maktûl tarafın bunu alması mubah kılınmıştır. Bu da Allah'tan bir hafiflik ve rahmettir.[78] Zemahşerî'ye göre âyette geçen "afv", "cehd"in zıddıdır. Buna göre mana, "İnsanların fiillerinden ve ahlaklarından kolay olanı iste, onlardan kendilerine meşakkatli gelen şeyleri isteme ki nefret etmesinler" anlamındadır. Zemahşerî'ye göre âyetteki "afv"a, mallarından fazla ve kendilerine kolay ve zahmetsiz olanı al, şeklinde de mana verilmiştir. Ancak böyle bir anlam verilse de bunu

76 Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015, 2/38.

77 Bakara 2/178.

78 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/38.

ancak zekâtın farz olmasından önceki döneme bağlamak gerekir.[79] Genel olarak tefsirlere bakıldığında söz konusu âyette "afv"a bu iki anlamın verildiği görülür.[80]

1.1.1.4. Mâide 5/101-102

İslam hukukunda ma'fuvvât hükümlerine delil olarak getirilen âyetlerin en çok kullanılanıdır. Konuyla alakası ve önemine binaen bu iki ayet üzerinde, hem nüzûl sebebi hem de İslam âlimlerinin değerlendirmelerini burada zikretmek istiyoruz:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ۖ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ

"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halimdir.

---

79 Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, thk. Abdürrezak Mehdi, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts. 2/178.

80 Daha fazla bilgi için bk. İbn Atiyye el-Endelüsî, Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, 2/563; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/257; Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Mahmûd Mutracı, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts. 2/173; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Tefsîr*, thk. Esad Muhammed Tayyib, Sayda-Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts. 5/1637; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Riyad: Dâru Taybe, 1999, 3/530-535; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru bahri'l-muhît*, thk. Adil Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422, 1/355-356; Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. Riyad: Dâru't-Taybe, 1997, 1/253.

Bu tür soruları sizden önce de bir topluluk sormuş, fakat sonunda bunları inkâr eder olmuşlardı."[81]

Âyetin Nüzûl Sebebi:

Âyetin nüzûl sebebi hakkında birkaç rivayet bulunmaktadır. Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre adamın birisi, "Ey Allah'ın Peygamberi, benim babam kim? diye sormuş, Hz. Peygamber, "Baban filancadır" deyince, "*Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın*" âyeti nazil olmuştur. Aynı rivayette şu ifadeler de bulunmaktadır: Hz. Peygamber devamla şöyle demiştir: "Allah'a yemin ederim, bana her ne hakkında soru sorarsanız, şu yerimde bulunduğum sürece size cevap vereceğim." Bunun üzerine bir adam yerinden kalkıp, "Ey Allah'ın Resulü, benim gideceğim yer neresidir?" diye sorunca, Hz. Peygamber, "Ateştir!" diye cevap vermiştir. Abdullah b. Huzâfe kalkıp, "Ey Allah'ın Resulü, benim babam kimdir?" diye sorunca Hz. Peygamber, "Baban Huzâfe " demiştir.[82]

Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) Enes b. Mâlik tarikiyle aktardığı rivayet ise şöyledir: İn-

81 Mâide 5/101-102.

82 Buhârî, "Fiten", 15. Ayrıca bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/289; Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 4/112. Kurtubî'nin İbn Abdilber'den naklettiğine göre, Abdullah b. Huzâfe erken dönemlerde müslüman olmuş, ikinci Habeşistan hicretine katılmış ve Bedir harbinde bulunmuştur. Bir dereceye kadar şakacı bir kimseydi. Resûlullah'ın mektubunu Kisra'ya iletmek üzere gönderdiği elçisi idi. "Ey Allah'ın Resûlü, benim babam kimdir?" diye sorunca, "Baban Huzâfe'dir" diye cevap vermişti. Annesi ise ona şöyle demişti: "Ben, anne-babasına karşı senden daha kötü davranan bir evlat görmedim. Sen, annenin cahiliye dönemi kadınlarının yaptıklarını da yapmadığından emin misin ki herkesin gözünün önünde rezil ediyorsun! dedi. Bunun Üzerine Abdullah şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim, eğer babamın siyahi bir köle olduğunu söylemiş olsaydın, ben de onu babam diye bilecektim." bk. Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/330. Bk: Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/205; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 7/548; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/204.

sanlar Resûlullah'a çok sorular sormaya başlamıştı. Bu durum uzun bir müddet böyle devam etti. Bir gün Resûlullah (s.a.v) minbere çıktı ve, "Bu gün ne sorarsanız sorun cevap vereceğim" demişti. Ravi diyor ki: Sağıma ve soluma baktığımda insanların elbiselerin toplayıp gözyaşlarını sildiğini gördüm. Bu sırada, her tartışma esnasında, «Senin baban öz baban bildiğin kişi değildir!» diye itham edilen bir kişi kalktı ve gerçek babasının kim olduğunu öğrenmek için, "Ey Allah'ın Resûlü! Benim babam kimdir? diye sordu. Resûlullah (s.a.v), "Senin baban Huzâfe'dir!" dedi. Sonra Ömer (r.a) kalktı ve, "Rab olarak Allah'ı, din olarak da İslâm'ı ve peygamber olarak Muhammed'i (s.a.v) kabul ettik. Fitnelerden Allah'a sığınırız! dedi. Hz. Peygamber de, "Bu günkü kadar iyiliğin ve kötülüğün biri arada olduğu bir gün görmedik" buyurdu.[83]

Vâhidî (ö. 468/1076) ve İbn Atiyye'ye (ö. 541/1147) göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v) minbere çıkıp öfkeli bir şekilde kendisine soru sorulmasını yasaklamasının sebebinde, bazı bedevilerin, cahillerin ve özellikle münafıkların soruları gelmekteydi. Hz. Peygamber'in bulunduğu konum itibariyle ona her şeyin sorulabileceğini ve her şeye cevap verebileceğini düşünen insanlar, sıklıkla gelip sorular soruyordu. Münafıkların soruları ise kasıtlı idi. Kimi ise gelip devesinin nerede olduğunu soruyor, kimisi de yolculuk esnasında kaybettiği eşyasını Resûlullah'tan bulmasını istiyordu. Bazılarının sorusu cehaletten kaynaklanırken, bazılarının sorusu art niyetten ve Hz. Peygamber'i küçük düşürmek istemesinden kaynaklanıyordu.[84] Nite-

83 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, 11/98; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1217; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/288; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/204; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/105.

84 Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Esbâbu'n-nüzûl*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, 1/141; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/289.

kim Buhârî'nin aktardığı rivayet de bunu göstermektedir: *"Bir topluluk istihzâ (alay etmek) maksadıyla Resûlullah'a sorular soruyorlardı. Adamın biri: «Babam kim?» diye sordu. Birisi devesini kaybetmişti: «Devem nerede?» diye sordu. Bunun üzerine Allah, «Ey iman edenler, açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın!»*[85] *âyetini indirdi."*[86]

Soru sorma yasağının bildirildiği bu ayetlerin nüzûl sebebi hakkında nakledilen görüşlerden biri de, Hz. Peygamber'in haccın farz oluşunu tebliğ ettikten sonra insanların sordukları sorulardır. Tirmizî ve Dârekutnî'nin Hz. Ali'den (r.a) rivayet ettiğine göre, *"Gitmeye gücü yetenin o evi (Kâbe'yi) ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"*[87] âyeti nazil olup Resûlullah da bu âyeti tebliğ edince, "Ey Allah'ın Resulü, her yıl mı?" diye sordular. Hz. Peygamber (s.a.v) sessiz kaldı. Yine, "Her yıl mı?" diye sordular. Hz. Peygamber (s.a.v) bu sefer, "Hayır, ama evet demiş olsaydım, elbette (her yıl) farz olacaktı" buyurdu. Bunun üzerine, *"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın"*[88] âyeti nazil oldu.[89]

İbn Abbas'tan (r.a) gelen başka bir rivayette ise Akra' b. Hâbis, ilgili âyet üzerine, "Hac her sene mi farz?" diye

85 Mâide, 6/101.

86 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, nr. 12794. bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1217; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/205; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/106.

87 Âl-i İmran, 3/97.

88 Mâide 5/101-102.

89 Tirmizî, "Hac", 5,6; İbn Mâce, "Menâsik", 2; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1984, nr. 514, 547; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/113; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/330. Hadis metni şöyledir:

"لَمَّا نَزَلَتْ (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفِى كُلِّ عَامٍ فَسَكَتَ. فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفِى كُلِّ عَامٍ قَالَ « لاَ وَلَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ ». فَأَنْزَلَ اللَّهُ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"

sormuş, Resûlullah da şöyle cevap vermiştir: "Hayır, hac bir defadır. Bundan sonra yapılan haclar nafiledir. Eğer ben «Evet (her sene farzdır)» deseydim, bu size vâcip olurdu.[90] Vâcip olduğunda ise siz bu emri dinlemez ve itaat etmezdiniz."[91] Hadisin bir başka rivayetinde, "Emri dinleyip itaat etmez ve bu sebeple de küfre düşerdiniz" ilavesi bulunmaktadır. [92]

Ebû Hüreyre'nin (r.a) rivayeti ise şöyledir: Resûlullah (s.a.v) bize bir hutbede bulundu ve, "Ey insanlar! Allah size haccı farz kılmıştır, o halde haccediniz" dedi. Bunun ardından bir adam çıkıp, "Ya Resûlullah, her sene mi haccedeceğiz?" dedi. Resûlullah sessiz kaldı. Adam bu soruyu tam üç kere tekrarladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle dedi: "Eğer, evet deseydim, her sene haccetmek size vâcip olurdu. Siz ise bunu yerine getiremezdiniz." Ardından şöyle devam etti: "Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız. Zira sizden öncekiler, peygamberlerine gereksiz ve çok soru sormaları sebebiyle helak oldular. Dolayısıyla ben size neyi yasakladıysam ondan derhal kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin!"[93]

---

90 "Evet, deseydim vacip olurdu" ifadesiyle ilgili açıklama ilerde zikredilecektir.

91 Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1966, nr. 2729; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/370-371; Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 1/142.

92 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 2739; bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/288; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/380.

93 Buhârî, "İtisâm", 2, "Eymân", 76; Müslim, "Hac", 73; Nesâî, "Menâsik", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8129; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 2737; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 8003; İshâk b. Râhuye, *Müsned*, thk. Abdulgafur el-Belûşî, Mekke: Mektebetü'l-İman, 1991, 1/134; Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnavut, Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1983, 1/197; *Meâlimu't-tenzîl*, 3/106; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/205. Tahâvî'nin zikrettiği hadiste, "Şayet,

Benzer bir rivayet Enes b. Mâlik'ten de (r.a) rivayet edilmiştir. Hz. Enes, rivayetinin sonunda, "Bizler herhangi bir hususta Resûlullah'a soru sormaktan nehyedilmiştik. Bu sebeple, kendilerine bu konuda kısıtlama getirilmeyen çöl bedevilerin gelip Resûlullah'a soru sormaları ve bizim de bu soruları ve cevaplarını dinlememiz çok hoşumuza giderdi" demiştir.[94]

Âyetin nüzûl sebebiyle alakalı olarak varid olan bu hadisin bir başka rivayeti, Ebû Ümâme el-Bâhilî kanalıyla gelmiştir. Bu rivayete göre Resûlullah (s.a.v) insanlara haccın farz olduğunu ilan ettikten sonra adamın biri kalkıp her sene mi hac yapılması gerektiğini sormuş ve Resûlullah da (s.a.v) uzun bir süre sessiz kalmıştır. Sonra, "Soruyu soran kimdi?" demiş, adam da, "O bendim!" deyince Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Yazık sana! Eğer, evet deseydim inancın nasıl olurdu? Allah'a yemin olsun ki, şayet «Evet» deseydim, her sene haccetmek size farz olurdu ancak siz bunu terk ederdiniz. Terk ettiğiniz takdirde de küfre düşerdiniz. Dikkat edin! Sizden öncekilerin helak olması, dinde zorlama yapan imamlar (önderler) sebebiyledir. Allah'a yemin olsun ki, şayet ben yeryüzündeki her şeyi ve her yeri helâl kılsaydım da bir deve ayağı kadar yeri haram kılsaydım, şüphesiz sizler o harama düşerdiniz." Hz. Peygamber'in bu konuşmasından sonra,

---

evet her sene, deseydim, her sene haccetmek size farz olurdu. Ve eğer siz bu emri yerine getirmeyecek olsaydınız, küfre düşerdiniz" ilavesi bulunmaktadır. bk. Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Müşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415, nr. 110.

94 bk. İbn Kesîr*Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/380.

"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın" [95] âyeti nazil olmuştur.[96]

Hasan-ı Basrî de (ö. 110/728) bu âyet-i kerime hakkında, "Bazı insanlar Hz. Peygamber'e gelerek yüce Allah'ın affetmiş olduğu; insanların cahiliye döneminde işlemiş olduğu bazı işler hakkında sorular sordular. Hâlbuki yüce Allah'ın affettiği şeyler hakkında soru sormanın bir anlamı yoktu" demiştir.[97]

Âyetin sebebi nüzûl hakkında farklı görüşlerden biri de Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) aittir. Ona göre bu mana âyetin siyakından da anlaşılabilen bir manadır. Mücâhid'in, İbn Abbas'tan (r.a) rivayet ettiğine göre, insanlar Resûlullah'a (s.a.v) gelerek cahiliye dönemine ait bazı uygulamalar hakkında sorular sormuşlardır. Onların sordukları bu hususlar Mâide sûresinin 103. Âyetinde şu şekilde zikredilmiştir: *"Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm ile (diye bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonması) ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah'a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar."*[98] Bunun üzerine, *"Ey iman edenler! Açıklandığı*

95 Mâide 5/101-102.

96 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/444. bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/206.

97 İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, 10: 339; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/331.

98 Mâide 5/103. Câhiliye dönemi Arapları, beş kere doğuran ve beşinci yavrusu dişi (bazı kaynaklara göre erkek) olan devenin kulağını yarıp salıverirler, artık onu ne sağarlar ne de binme veya yük taşımada kullanırlardı. Sütü putlara bırakılmış kabul edilen bu hayvana kulağı yarıldığı için bahîre denirdi. Bir kimsenin başına bir sıkıntı geldiğinde "Bundan kurtulursam devem sâibe olsun" diye adakta bulunur, adağını yerine getirmek üzere de hayvanı putlar adına serbest bırakır, sütünden sadece misafirler yararlanabilirdi. Koyun dişi doğurursa kendilerinin, erkek doğurursa tanrılarının olur; erkekli dişili ikiz doğurması halinde buna

takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın…"[99] âyeti nazil olmuştur.[100]

Kurtubî'ye göre soru sorma yasağıyla ilgili âyetin Hz. Peygamber'e (s.a.v) sorulan bu türden tüm sorulara cevap olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla bu olaylar zamansal olarak birbirine çok yakın olabilir.[101]

1.1.1.4.1. *Çokça Soru Sorma Yasağının Mahiyeti*

İbn Abbas, âyette geçen, sorulması takdirde meydana gelecek olan sıkıntının, ya sıkıntı ve üzüntü verecek bir haber/olay ya da şer'î anlamda insanları bağlayıcı bir hüküm ihtiva edeceğinden ve insanların da bunu yapmakta güçlük çekeceğinden dolayı meydana gelebilecek bir sıkıntı olduğunu söylemiştir.[102]

Kurtubî'nin naklettiğine göre Abdullah İbn 'Avn (ö. 151/768) demiştir ki: Ben Nâfi'e (ö. 117/735), *"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın…"*[103] âyetinin anlam ve kapsamı hakkında

---

vasîle derler ve dişiden dolayı erkeği de kurban etmezlerdi. On nesli döl-leyen erkek deveye hâm adını vererek serbest bırakırlar, bütün sulardan ve meralardan yararlanmasına müsaade ederlerdi. Âyette, Kur'an'ın geldiği dönemde iyi bilinen bir bâtıl inanış ve âdet örnek olarak anılmakta; bundan hareketle, Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği dinde mevcut olmayan şeyleri Allah'ın isteğiymiş gibi göstermenin sadece bir iftira olduğuna dikkat çekilmekte; ardından da bu tür bâtıl inanış ve âdetler ne kadar köklü ve yaygın olursa olsun, bunların hiçbir değerinin olmadığı hatırlatılmaktadır. bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/288.

99 Mâide 5/101.

100 İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/288.

101 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/331.

102 İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/289.

103 Mâide 5/101.

sorduğumda şöyle cevap vermişti: "Çok soru sormak baştan beri hoş karşılanmayan bir şeydi."[104]

Kurtubî'nin açıklamalarına göre birçok ilim adamı, âyette geçen çok soru sormayı şöyle açıklamıştır: Yasaklanan soru sormak özellikle fıkhî meselelerde işi yokuşa sürmek ve sırf inat olsun diye, henüz meydana gelmemiş hususlarla ilgili sorular sormaktır. İnsanları şaşırtmak suretiyle bir meseleden yeni yeni meseleler türetmek, mugalata ve lugaz türünden sorular sormak da böyledir. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemi âlimleri, bu türden sorular sorulmasını hoş karşılamamışlar ve, "Şayet böyle bir hadise meydana gelecek olursa, kendisine soru sorulana (uygun cevap vermesi için) muvaffakiyet verilir" demişlerdir.[105]

Abdülaziz Buhârî'ye (ö. 730/1330) göre söz konusu âyetle, açıklandığı takdirde meşakkatin hâsıl olacağı meseleler hakkında Resûlullah'a soru sormak yasaklanmıştır. Şayet bu türden sorulur da fetvası verilirse, meşakkatli neticelerin doğması sebebiyle insanların üzülmesine sebep olabilir. Ayrıca bu meşakkatli hükümlerle mükellef tutulup buna tahammül gösterememe durumunda, Allah'ın gazabına uğrama ihtimali de vardır.[106] Abdülazîz el-Buhârî bu âyetin tefsiri hakkında İmâmü'l-Hüdâ'nın (Ebû Mansûr el-Mâturîdî) yorumunu da kaydeder:

"Bu âyetle, insanların ihtiyacı olmayan şeyleri sormalarının yasaklanmış olması muhtemeldir. Sonra âyetin ikinci kısmı, birinci kısımda geçen " اشياء " kelimesinin sıfatı değildir; ayrı bir cümledir. Dolayısıyla âyetin zahiri,

---

104 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/331.

105 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/332.

106 bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, 2/422.

mutlaklık üzerine amel etmenin vâcip olduğuna delalet etmektedir. Zira mutlaktaki vasıf, meskût-i anhtır. Meskût-i anh hükümler hakkında soru sormak ise bu âyetle nehyedilmiştir. Mutlakın zahirini terk edip mukayyede yönelmede ise yasağa yönelme vardır."[107]

İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) Mâide sûresi 101-102. âyetlerinin nazil olmasına sebep olan hadisler hakkındaki yorumu ise şöyledir:

"Bu hadis-i şerif, ihtiyaç duyulmayan ve cevabı açıklanınca soran kişinin üzüleceği soruların sorulmasını yasaklamaktadır. Misallerde de görüldüğü gibi cennette mi yoksa cehennemde mi olduğu, babasının gerçekte söylenen kişi mi yoksa başkası mı olduğu gibi sorulan kişiye eziyet, abesle iştigal ve istihza maksadıyla münafıkların çoğunlukla sorduğu sorulardan sayılabilecek şeylerin sorulması yasaklanmıştır. Müşrikler ve ehl-i kitabın yaptığı gibi Resûlullah'ı (s.a.v) üzmek, zor durumda bırakmak maksadıyla sorular sorarak bu konularda âyetler istemek de, yasaklanmış olan bu bahse girer. İkrime ve başkaları, âyet-i kerimenin bu gibileri hakkında nazil olduğunu söylerler."[108]

İbn Kayyim'e göre çokça soru sormak yasaklanmış olmakla birlikte bunun kaderle ilgili meselelerle mi yoksa şer'î hüküm ihtiva eden meselelerle mi ilgili olduğu tartışılmıştır. Bir görüşe göre sorulması yasaklananlar, Allah'ın affettiği şer'î hükümlerdir. Yani Şâri'in bir şeyin haramlığı hakkında beyanda bulunmadığı konulardır. Dolayısıyla insanların o konuda soru sormaları, haramlığın sebebi olur. Bu manada Hz. Peygamber'e (s.a.v), "Her sene mi hacce-

107 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/423. Rivayete *Te'vilat*'ta rastlayamadık.

108 İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 14081/90.

deceğiz?" sorusuna karşılık onun, "Evet, deseydim vâcip olurdu!" şeklindeki cevabı, affedilen hükümlerin bir yükümlülük olarak açığa çıkarılabileceğini göstermektedir.[109]

Bir kısım âlime göre ise âyette kastedilen mana, sadece kaderle ilgili soru sorulmasının yasaklanmasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v), "Babam kimdir, neredir" gibi sorular soran birine, "Ateştedir" şeklinde cevap vermesi bunu göstermektedir. İbn Kayyim'e göre bu âyetteki yasak, hem şer'î hem de kelamî anlamda çok soru sorulmasını yasaklamaktadır. *"Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur"*[110] âyeti hakkında ise iki yorum yapılmıştır. Bunlardan birine göre Kur'an, herhangi bir soru üzerine inmemişken insanlar indirilen hükümlerin tafsilatını sormuş ve bunlar da açıklanmıştır. Buna göre âyetin ikinci kısmıyla, soru sormanın yasak oluşu hakkındaki tevehhümler kaldırılmıştır. İkinci görüşe göre bu âyet, soru sorma hakkında tehdit ve uyarı içermektedir. Şöyle ki, vahiy gelmeye devam ederken şer'î hükümler hakkında insanların sıklıkla sorular sormaları, bu hükümlerin detaylı olarak açıklanmasını gerektirir. Dolayısıyla nefislerin hoşuna gitmeyeceği sonuçların çıkması âşikârdır. Vahyin iniş döneminde soru sormak, sorunun cevaplanmasını gerekli kılar. Sorunun cevabı da vahiy olacağı için bağlayıcı olur. İnsanları sıkıntıya sokması da bu türlüdür. Birinci görüşe göre Allah'ın affetmesi, kullarına bir genişlik olarak mükellef tutmaması anlamına gelirken, ikinci görüşe göre Allah, açıklandığı takdirde kulların sıkıntıya girmemesi için bu hükümlerin beyanını affetmiştir.

---

109 İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzi, 1423, 2/135.

110 Mâide 5/101.

O halde insan, açıklandığı takdirde üzüleceği, güç yetiremeyeceği şeyleri sormaktan sakınmalıdır.[111]

İbn Receb'e göre hadis-i şeriflerdeki yasaklanan sorular, Allah'ın kullarından gizlediği ve onlara açıklamadığı; kıyametin vakti, ruh vb. konularda sorular sormak da bu konuyla yakından ilgilidir. Bu hadis-i şerif, aynı zamanda helâl ve haram konularının çoğunda müslümanların sorular sormasının yasaklandığına delalet etmektedir. Bunun sebebi ise, hac konusunda, "Her sene mi hac yapacağız?" sorusunda olduğu gibi, sorulan sorunun hükmü daha da ağırlaştırıcı bir âyetin inmesine sebep olacağından korkulmasıdır.[112]

İbnü'l-Münzir'in, Saîd b. Ebî Vakkâs'tan rivayet ettiğine göre, âyetteki soru sorma yasağının nedeni, insanların ısrarla sorarak helâl olan bir şeyi haram hale getirmeleridir. Artık o şey haram olduktan sonra onların harama düşmeleri kaçınılmaz olur.[113]

Kurtubî'ye göre ilgili âyetteki affedilen şeylerden maksat, Hz. Peygamber dönemindeki insanların geçmişte sordukları sorulardır. Yine buradaki affedilen şeylerden maksadın, cahiliye dönemiyle ve buna benzer mevzular hakkında olduğu da yorumlanmıştır.

İbn Atiyye'ye (ö. 541/1147) göre, *"Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır"*[114] âyetinin bir tür tehdit ve ikaz manasını taşıması da muhtemeldir. Burada adeta şöyle denilmek istenmiştir: "Bu tür konular hakkında soru sormayın. Şayet soracak olursanız, aldığınız cevap-

111 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Muhammed b. Hasan rivayeti), tahk. Takiyyüddin en-Nedvi, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991, 1: 97.

112 İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 1/89-91.

113 bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/208.

114 Mâide 5/101.

ların ağırlığı ve zorluğu ile karşı karşıya kalırsınız. Çünkü böyle yapmak ve şer'î hükmü talep etmek suretiyle sizler mükellefiyet altına girmiş olursunuz."[115]

İbn Kesîr (ö. 774/1373) soru sorma yasağıyla ilgili âyetin tefsirinde şunları kaydetmektedir: Şayet hükmü bilinmesi arzulanan meseleler hakkında âyetler nazil olduktan sonra bunların tafsilatından sorulursa, elbette hakkında açıklama gelir. Ancak henüz meydana gelmemiş mevzular hakkında soru sorulması yasaklanmıştır. Zira bu durumda, sırf sorulması sebebiyle haramlık hükmü gelebilir. "Bir müslümanın, müslümanlar hakkında işlediği en büyük cürüm, haram kılınmamış bir konuda soru sorması ve onun sorusu sebebiyle o konunun haram kılınmasıdır"[116] hadisinin vürud sebebi de budur.[117] Bu âyetle Allah kullarına tedip eylemiş ve insanlara hiçbir faydası olmayan mevzular hakkında soru sorulmasını yasaklamıştır. Çünkü bunların bir kısmının açıklanması insanlara ağır sorumluluklar getirir. Nitekim Hz. Peygamber de bir hadislerinde, "Kimse kimseden (hoşlanmayacağım kötü bir) haber ulaştırmasın. Çünkü sizin karşınıza içim ferah (sadr-ı selim) bir şekilde çıkmayı istiyorum" buyurmuştur.[118] İbn Kesîr'e göre âyetin ifade etmek istediği mana, kişinin açıklandığı takdirde hoşuna gitmeyeceği şeylerin sorusudur.[119] Dolayısıyla bütün alanlarda soru sormayı yasaklayıcı bir yönü bulunmamaktadır. Bu sebeple, sadece açıklandığı tak-

115 İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/290.

116 Buhârî, "İtisâm", 3; Müslim, "Fadâil", 132; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 1/176, 179; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, nr. 110. bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/208.

117 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/380.

118 Ebû Dâvûd, "Edeb", 27; Tirmizî, "Menâkıb", 64.

119 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/206.

dirde insanlara meşakkat verecek ve ağır yükümlülükler getirebilecek meseleler hakkında sorular sorulmaması istenmiştir. Nitekim âyetin son kısmı da geçmiş ümmetlerin bu tür sorular sorup ardından hükümlerin gereğini yerine getirmediklerini, *"Sizden önceki bir millet o tür şeyleri sordu da sonra o yüzden kâfir oldu"*[120] ifadesiyle beyan etmektedir. Çünkü ona göre bu tür soru soranları amacı, her hangi bir problemlerinin çözümlenmesi, önlerinin açılması değil sırf inat ve itirazdır.[121]

Son dönem İslam âlimlerinden Vehbe Zühaylî (1932-2015) ise âyetteki soru sorma yasağının, tenzihen mekruh olması gerektiğini düşünmektedir. Zina ona göre göre her ne kadar âyet, nehiy sığası olan " لا تَسْأَلُوا " ile başlamakta olsa da bu nehiy, âyetin devamında gelen " وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ " cümlesiyle bitişik olması sebebiyle, kerahete dönmüştür ve bu da tenzihidir.[122]

İbn Ebî Hâtim'in, Havşeb b. Akîl el-Hanzamî'den naklettiği rivayet de bunu desteklemektedir. Havşeb, bu âyetin anlamını Hasan-ı Basrî'ye sorduğunda, "Onlar birtakım şeyler sordular. Bunun üzerine Allah onlara öğüt verdi, onlar da öğüt aldılar" diyerek nasihat mahiyetinde bir ikazın olduğunu söylemiştir.[123]

120 Mâide 5/102.

121 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/207.

122 Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1999, s. 133.

123 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1218.

1.1.1.4.2. Soru Sorma Yasağının Kapsamı

1.1.1.4.2.1. *Yasağın Kapsamını Geniş Görenler*

Ayette ifade edilen soru sorma yasağının kapsamı bazılarına göre geniş, bazılarına göre ise dar tutulmuştur. Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb (ö. 435/1044) ise çokça soru sormanın mahiyeti hakkında, bu meselenin durumunu, İsrailoğullarından bir inek kesilmesinin istendiği kıssaya benzetmiştir. Ona göre ısrarla çok soru sormanın yasaklanmasının esası, Bakara sûresinde İsrailoğulları'na bir inek kesmeleri emreden âyetlerde beyan edilmiştir. Dolayısıyla ona göre mevzu bahis yasak, hem dünyevi işlerle hem de şer'î meselelerle alakalıdır. Ona göre Yüce Allah, İsrâiloğullarına başlangıçta herhangi bir nitelik belirtmeden mutlak olarak bir inek kesmelerini emretmişti. Allah'ın emrine sorgusuz sualsiz itaat etmek gerektiği halde onlar, bu buyruğu önce garip karşılamışlar, sonra da kesilecek hayvanın nitelikleri hakkında art arda sorular sorarak kendi işlerini güçleştirmişlerdir. Şayet onlar sıradan bir inek bulup bunu kurban etselerdi, Allah'ın emrine itaat etmiş olacaklardı. Fakat onlar ısrarla sormaya devam etmek suretiyle işlerini kendilerine zorlaştırtırdılar.[124] Öyle ki, neredeyse bu vasıfta bir hayvanı bulmak imkânsız hale gelecekti. Bu sebeple onlara, çok soru sormalarının bir cezası olmak üzere bu vasıfları taşıyan bir hayvanı bulup satın almaları emredilmiştir.[125] Bu benzetmeden yola çıkan Kâdi Mühelleb, hakkında herhangi şer'î bir beyanın bulunmadığı veya mutlak olarak bırakılıp tüm hükümlerin bu meselede belirtilen yasak kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini düşünür.

---

124 İbnü'l-Mulakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer, *et-Tavzîh li şerhi Câmii's-Sahîh*, Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008, 33/38.

125 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/339.

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v) görevinin tebliğ etme olması sebebiyle[126] âyetin ifade ettiği anlam şöyledir: Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği şeylerin alınıp itaat edilmesi ve uygulanması; tebliğ etmediği şeylerin ise sorgulanmaması ve araştırılmamasıdır. Bunlar hakkında derin mevzulara dalmak da caiz değildir. Çünkü çoğu zaman, teklif edilmeyen hususlara dalmak insanların aleyhine olur. Yine çoğu zaman insanların kendilerine ağır gelen teklîfî hükümlerle karşı karşıya kalması, onlara teklif edilmeyen hükümlere dalmaları sebebiyledir.[127] Zira Fahreddin Râzî'ye göre çokça sor sorulmasını yasaklayan ayetlerin, hemen öncesindeki, *"Peygamberin görevi, tebliğ etmekten ibarettir. Allah ise açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilir"*[128] âyetiyle bağlantısı olmadan mütalaa edilemez. Ona göre şer'î hükümler zahirleri üzerine terkedilmeli ve açıklandığı zaman sıkıntıya sokacak olan gizli hükümleri sorulmamalıdır.[129] Râzî'ye göre bu âyet muvacehesinde soru sorma iki kısımda incelenmelidir:

1. Sorunun mahiyetine dair Kur'an ve sünnette herhangi bir bilginin bulunmadığı soru türü ki, bunlar tamamıyla yasaklanmıştır.

2. Kur'an'ın getirdiği hükümlerde, anlaşılamayan hususlarda soru sormak. Bu durumda soru sormak vâcip olur ki, *"Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır"*[130] âyetinde kastedilen de budur. Dolayısıyla Kur'an indiği esnada ya da Kur'an'da zikredilen bir hükmün anlaşılamaması durumunda soru sormada bir beis yoktur.

126 Mâide 5/99.

127 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 12/442. Ayrıca bk. İbn Âdil, *el-Lübâb*, 7/541.

128 Mâide 5/99.

129 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 12/443; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 7/542.

130 Mâide 5/102.

İbn Âdil'e göre soru sorma yasağının bu denli genişliği ile Enbiya sûresinde geçen, *"Eğer bilmiyorsanız bilenlerden sorunuz"*[131] âyetiyle bir çelişki oluşturmamaktadır. Zira bu âyette insanlara emredilen sorma ameliyesi, sübutu ve hükmü kesinleşmiş, insanların amel emesi vâcip olan meseleler hakkındadır. Yasaklanan soru ise Allah'ın kullarına vâcip kılmadığı ve Kitab'ında zikretmediği meseleler hakkındadır.[132]

Bu konudaki en literal yaklaşımlardan birini benimseyenlerden biri de Moritanya asıllı tefsircilerden Muhammed Emin eş-Şinkîtî'dir (1907-1974). Ona göre meskût-i anh meseleler hakkında soru sorma yasağı, dinin bütün alanlarıyla alakalı olduğu gibi bu yasak Hz. Peygamber dönemi sonrası için de devam etmektedir. Ümmet sadece Hz. Peygamber'in bıraktığı naslarla yetinmek durumundadır. Hükmü va'z olunmayan bir meselenin hükmünü sormak ve araştırmak masiyettir. *"Size neyi yasakladıysam ondan derhal kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin!"*[133] âyeti, sadece naslarla ifade edilen hususlarla iktifa edilmesi gerektiğini göstermektedir. Şinkîtî'ye göre hükümler, genel kanaatin aksine[134] dört kısımda değil, üç kısımda incelenmelidir. Hatta ona göre dördüncüsü yoktur. 1. Emredilenler: İnsanlara farz olan istitaat ölçüsünde bunları yapmaktadır. 2. Yasaklar: İnsanlara farz olan bunların tamamından sakınmaktır. 3. Meskût-i anh hükümler ki, bunlara hiçbir şekilde soru tevcih edilmez, araştırılmaz. Şinkîtî'ye göre, Hz. Peygamber'in meskût-i anh hükümler hakkında soru sorma yasağına emrine ittiba gereğince, bu hükümler hakkında soru sormak, araştırmak yasaktır. Şu

131 Enbiyâ 21/7.

132 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 12/444; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 7/550.

133 Buhârî, "İtisâm", 2, "Eymân", 76; Müslim, "Hac", 73; Nesâî, "Menâsik", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 1; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 2737.

134 1. Farzlar, 2. Haramlar, 3. Hudutlar, 4. Meskût-i anh olan hükümler.

da var ki, meskût-i anh hükümler hakkında soru sormayı ve araştırmayı terk etmek, onun hükmünün bilgisi hakkındaki bir cehaletten değil, ibaha-i amme olan ve failinden zorluğu kaldırılma prensibine dayanan afv hükmünün ispatı içindir.[135] Ancak Şinkîtî'nin bu yaklaşımının arkasında, onun kıyası bütün türleriyle caiz görmemesinin olduğunu söylemek mümkündür.[136]

1.1.1.4.2.2. *Yasağın Kapsamını Dar Görenler*

Müfessirlerin çoğu, hakkında herhangi bir hüküm indirilmemiş meseleler hakkında soru sorma yasağının Hz. Peygamber dönemiyle alakalı olduğu görüşündedir. Zira ilgili âyetin hükmünün, Hz. Peygamber zamanından sonrasına da atfedilmesi durumunda, genişleyen ve çeşitli yeni meselelerle karşılaşan İslam ümmeti hakkında, karşılaştıkları yeni meselelere cevap bulunmadığı takdirde büyük zorluklar ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) âyette zikredilen soru sorma yasağının dar kapsamlı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre bu âyetin kapsamının, meydana gelmeyen olaylar hakkında olduğu şeklindeki inanış, ancak gafletten kaynaklanır. Çünkü bu âyet-i kerime, hakkında soru sormanın yasaklandığı şeyin, verilen cevaptan dolayı hoşlanılmaması durumuyla ilgili olduğunu açıkça ifade etmektedir. Oysa herhangi bir zamanda karşılaşılan meselelere cevap vermenin kötü ve hoşa gitmeyecek bir tarafı yoktur. O bakımdan bu iki durum birbirinden farklıdır. Kurtubî ise, selefin de bu tür durumlarda soru sorulmasını hoş karşılamadığı için İbnü'l-Arâbî'nin tepkisini eleştir-

135 Şinkîtî, Muhammed Emîn b. Muhammed, *Edvâu'l-beyân fî isbâti'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995, 4/205.

136 bk. Şinkîtî, *Edvâu'l-beyân*, 4/206.

miştir. Zira Hz. Ömer de henüz meydana gelmemiş meseleler hakkında soru soranları azarlamıştır.[137]

İbn Abdilberr'e (ö. 463/1071) göre soru sorma yasağı ve buna bağlı olarak herhangi bir hükmün re'sen teşri' kılınması, vahiy döneminden sonra meydana gelmeyecektir. Bu sebeple, bir kişinin ilim arzusu veya bir konudaki bilgisizliği sebebiyle dinî bakımdan bilinmesi gereken bir hususa dair konuyu öğrenmek amacıyla soru sormasında bir sakınca yoktur. Zira cahilliğin devası soru sormaktır. Ama her kim de bilgisini artırmak kastı ya da öğrenmek amacı olmaksızın sadece işi yokuşa sürmek için soru soracak olursa, soru sorması helâl olmaz.[138]

Kiyâ el-Herrâsî de (ö. 504/1110) soru sorma yasağının kapsamının sınırlı olduğunu düşünenlerdendir. Zira soru sormak fıkhın temelidir. Âyette kastedilen ve ümmetin geneline teşmil edilebilecek soru sorma yasağı, açıklandığı takdirde insanları sıkıntıya düşürebilecek, anlamaları zor birtakım sırlı meselelerle ilgilidir. Nitekim âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilen rivayetlerden anlaşılan mana budur.[139]

İbn Âşûr'a (1879-1973) göre âyetteki soru sorma yasağının kapsamı, dini mevzularla ilgili değildir. Hatta dünyevi konuların tamamıyla da alakalı değildir. Yasağın kapsamı sadece insanların kişisel durumlarını ilgilendiren hususlardır. Hatta Hz. Peygamber'in vazifesinin kendisine vahyolunanı tebliğ etmek olduğunu bildiren âyetler[140] mucibince Hz. Peygamber, bu türden sorularla meşgul olmaktan nehyedilmiştir. İbn Âşûr'a göre bu âyetin tevili

137 Dârimî, "Mukadime", 18.

138 İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 21/292.

139 Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/116.

140 Mâide 5/99, Nahl, 16/83.

gereğince, herhangi bir hüküm va'z edilmediği müddetçe ümmet, o mesele hakkında genişlik üzerinedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra, bir yeni meselenin meydana gelmesi durumunda, ümmetin âlimleri ictihad serbestisine sahiptir.[141]

1.1.1.4.2.3. Değerlendirme

Müfessirler Mâide sûresinin 101-102. âyetlerince bazı hükümlerin ma'fuvvât dairesinde kaldığını düşünmüşlerdir. Bu alan da, şâri'in herhangi bir beyanda bulunmadığı ve hükmünün araştırılmasının istenmediği saha olarak tanımlanmıştır. Nitekim çalışmamızın ikinci bölümü olan "İslam Hukukunda Ma'fuvvât" kısmında da değineceğimiz üzere, kıyası reddedenlerin ve hakkında Şâri'in herhangi bir beyanının bulunmadığı hususların afv kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünenlerin temel dayanakları, Mâide sûresinin söz konusu ayetleri olmuştur. İlgili ayetlerinin zahiri soru sorma yasağına delâlet etmekle birlikte ayetlerin kapsamı konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Bu yasağın sadece Hz. Peygamber (s.a.v) dönemiyle alakalı olduğunu düşünenler olduğu gibi yasağın tüm zamanları kapsadığını düşünenler de olmuştur. Hz. Peygamber zamanıyla alakalı olduğunu varsayanların bir kısmı ise bu yasağın sadece âyetlerin inişine kadarki dönemle sınırlı olduğunu, konuyla ilgili âyetler indikten sonra yasağın sona ereceğini beyan etmişlerdir. Yasağın Hz. Peygamber zamanıyla alakalı olduğunu, sonraki dönemi kapsamadığı söyleyen büyük çoğunluk ise zamanın ve örfün değişmesi gibi sebeplerle yasağın devam etmesinin ümmet için büyük meşakkat getireceğini ifade ederek, yasağın kapsamının belli bir dönemle sınırlı olduğunu ifa-

141 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/230.

de etmişlerdir. Furû fıkıhtan örnekleriyle zikredeceğimiz son bölümde de fakihler, insanların takat getiremeyeceği, kaçınılması zor ve umûmü'l-belvâ olan konuların, affedilen hükümlerden olduğuna kanaat etmişlerdir.

1.2. Ma'fuvvun anh Hükümlerinin Hadislerdeki Dayanakları

Daha önce ma'fuvvâtı, "Şâri'in mükellef tutmadığı hükümlerin yanında sakınılması güç, kudret dâhilinde olmayan ya da umûmü'l-belvâ gibi sebeplerle hükmü mükelleflerden terk edilen, bağışlanan hükümler" şeklinde tanımlanabileceğini ifade etmiştik. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinde de ma'fuvvât ilkesi esasına dayalı teşriî hükümlere rastlanılmaktadır. Bu noktada Hz. Peygamber'in teşri' makamının kısaca izah edilmesi, afv teorisinin ictihadi yönünün anlaşılmasında yararlı olacaktır. Zira Hz. Peygamber için sabit olan hüküm koyma yetkisi, affedilen hükümlerin hangi şartlar dâhilinde oluştuğunu göstermesi dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra fakihler tarafından içtihada konu olun meseleler de hangi durumların affedilmiş sayılıp sayılmayacağı hususunda da aydınlatıcı olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v) teşrîî konumunun bilinmesi, hakkında nas olmayan meselelerin, ma'fuvvun anh sayılıp sayılmayacağı noktasında belirleyici olacaktır.

1.2.1. Affedilen Hükümler Bağlamında, Hz. Peygamber'in Teşrîî Konumu

Şer'î delillerden ikincisi olan sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hüküm koyma ve Allah tarafından Kur'ân vasıtasıyla gönderilen hükümleri yorumlama yöntemidir. Sünnetin teşrîî konumu, onun bağlayıcılık yönüyle şer'î hükümlerin

kaynağı olması anlamına gelmektedir. Tüm hükümlerin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alması zaruri olmadığından sünnet, bu hükümlere kaynaklık teşkil edecek mahiyete sahiptir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözleri, şer'î hükümleri ve onların teşrîî yönünü açıklama maksadı taşıyorsa hüküm kaynağı olur. Bu özelliklerde olmayan, vahye dayanmadığı bilinen ve dünyevî tecrübelerin bir sonucu olduğu anlaşılan sözleri ise şer'î hüküm için bir kaynak teşkil etmez.

Hz. Peygamber'in fiillerine gelince, bunlar birkaç kısımda mütalaa edilebilir:

1.2.1.1 Hz. Peygamber'in Beşerî (İnsanî) Yönüyle İlgili Fiilleri

Bu fiiller, Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir beşer olmasının tabii sonucu olarak yaptığı fiillerdir. Bu kısma giren fiiller, teşri' kaynağı olmaz. Zira bunlar tebliğ vazifesinin bir gereği olarak değil beşer olmasının bir neticesi olarak kendisinden sadır olmuştur. Hz. Peygamber'in yemesi, içmesi, giyinmesi, uyuması, oturup kalkması bu gibi fiillerden bazılarıdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'i (s.a.v) bu gibi sadece dünya işleriyle ilgili olan fiillerde örnek alıp taklit etmede bir sakınca yoktur. Nitekim Resullulah'a (s.av) bazı sözleri üzerine bunların vahye mi yoksa tecrübeye mi dayalı olduğu sorulmuş o da tecrübeye dayandığını bildirmiştir. Bunun üzerine de sahabeden konuyla ilgili tecrübesi olanların sözlerine göre amel edilmiştir. Mesela, Bedir savaşında Hz. Peygamber askerin konaklama yerini kuyuların başladığı yer olarak belirlemişti. Sahabeden savaş tecrübesi daha fazla olan Habbâb, b. Münzir Resûlullah'ın bu kararının vahye dayanmadığını öğrenince bu yerin uygun olmadığını düşünmüş ve şöyle demişti: "Uygun olanı

kuyuları arkamıza almamız ve düşmanı susuz bırakmamızdır." Bu görüşü uygun bulan Hz. Peygamber (s.a.v) konaklama yerini değiştirmiş ve onun görüşüne göre amel etmiştir.[142] Yine Uhud savaşında kendisi Medine'de kalınmasını daha uygun görüyorken sahabenin çoğunluğu Medine dışına çıkılması taraftarıydı. O da onların görüşü ile amel etmiştir.[143]

Hz. Peygamber'in, bazı dünyevî işlerde kendi şahsî bilgi ve tecrübesine dayanarak yaptığı davranışlar da bu gruba dâhil edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber de zaman zaman bu gibi davranışlarının vahye dayalı olmadığını ve insanların bunlara uymakla mükellef olmadığını ifade ediyordu. Örneğin Hz. Peygamber Medine'deki bahçe sahipleriyle arasındaki geçen hurmaların aşılanması konusu bu hususlardan biridir. Bu hadise farklı rivayetlerle gelmiştir. Talha b. Ubeydullah'ın rivayetinde şöyle geçmektedir: Resûlullah ile birlikte hurmalıklarının başında bulunan bir topluluğa uğradım. Resûlullah (yakınında bulunan-

142 Hubâb b. el-Münzir b. Cemûh bu konuda şöyle der: "Hz. Peygamber ile Bedir günü savaşa ben de katıldım. Hz. Peygamber Bedir kuyusunun yanına geldi ve kuyunun arkasına mevzilenmeye karar verdi. Ben de: "Ey Allah Elçisi! Burası Allah'ın seni yerleştirdiği bir yer mi yoksa harp, rey ve hile gereği takdiriniz mi?" diye sordum. Hz. Peygamber buyurdu ki: "Elbette ki o harp, rey ve hile sonucudur." Ben de: "Ya Resûlullah! Burası konaklama yeri için uygun değildir. İnsanları kaldır ve bizimle müşriklerin en yakınındaki suya gel. Sonra o suyun ötesindeki kuyuların sularını bozalım. Orada bir havuz yapalım ve su ile dolduralım ki Kureyş ile savaştığımızda biz içelim onlar ise içmesinler." Bunun üzerine Hz. Peygamber dedi ki: "Hakikaten re'yle iyi yol gösterdin." Hz. Peygamber beraberindeki insanlarla Bedir kuyularına geldiler. Sonra emretti, su kuyuları kapatıldı. Müslümanların yanında konakladığı su kuyusunun üzerinde ise bir havuz yaptı. Böylece düşman sudan mahrum bırakılmış oldu. bk. İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1971, 2/272; İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., 2/14-15, 24.

143 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 3/67-68; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., 2/38.

lara, bahçede çalışanları işaret ederek), "Onlar böyle ne yapıyorlar?" dedi. Onlar da çiçeğin erkeğini dişininkine aktarmak suretiyle aşılama yaptıklarını söylediler. Bunun üzerine Resûlullah, "Bunun bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum" buyurdu. (Aşılamayla uğraşan kişiler) Resûlullah'ın bu haberini alınca ağaçlardan inerek yapmakta oldukları işi terk ettiler. Sonra (onların aşılamayı) terk ettikleri haberi Resûlullah'a ulaştırılınca şöyle buyurmuştur: "Bu, onlara bir fayda temin ediyorsa, bunu yapsınlar. Ben sadece bir zannımı (kanaatimi) ifade ettim, beni zannımdan dolayı muaheze etmeyin. Ancak size Allah adına konuştuğumda onu alınız/tutunuz, zira ben O'na asla yalan isnat etmem."[144]

Konuyla ilgili Enes b. Mâlik'ten gelen rivayet ise şöyledir: Hz. Peygamber, bir grup çalışan işçinin yanına uğradı. Bunlar ağaçları aşılama yapıyordu. Onlara, "Siz bu aşılamayı yapmasanız da (hurmalar) olur" buyurdu. (O sene) hurmalar koruk çıktı (verimsiz meyve verdi). Hz. Peygamber onlara tekrar uğradığında, "Hurmalarınız ne durumda?" diye sordu. Onlar da, şöyle şöyle buyurmuştunuz, (biz de öyle yaptık ve sonuç böyle oldu), dediler. Bunun üzerine Resûlullah), Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" dedi.[145]

Bu rivayetler Allah Resûlü'nün özellikle dünya işleriyle alakalı ve bir beşer olarak yaptığı fiillerin vahye dayanmadığını ortaya koymakta ve onun söz ve fiillerinden genellikle şahsî tecrübe ve düşüncesine dayalı olanların hüküm açısından bağlayıcı olmadığını göstermektedir.

144 İbn Mace, "Ruhûn", 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/422; Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr,* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399, 3/48.

145 Müslim, "Fedâil", 38.

1.2.1.2. Hz. Peygamber'in Kendine Mahsus Olduğu Şer'î Delille Beyan Edilmiş Olan Fiilleri

Yukarıda zikrettiklerimizin haricinde Hz. Peygamber'in bazı fiilleri de vardır ki, sadece kendisine mahsustur. Bunlara Hasâisu'n-Nebeviyye "Peygamber'e ait özellikler" denilir. Hz. Peygamber'e has kılınan bu durumlar ondan başkasını bağlamaz. Bu sebeple de dinen teşr'i kaynağı değildir. Bu tür hükümlerde hiçbir Müslüman Peygamber'e iştirak edemez. Örneğin teheccüd ve kuşluk namazları Hz. Peygamber'e farz olduğu halde ümmete nâfiledir. Hiçbir kimse bunları kendisine farz addedemez. Yine Hz. Peygamber'in ramazanda iki veya daha fazla gün iftar etmeden (savm-i visâl) oruç tutması, dörtten fazla hanımla evlenmesi gibi durumlar sadece Peygamber'e mahsus fiillerdir.

1.2.1.2.3. Hz. Peygamber'in Dinî Delil (Teşrîî Nitelik) Taşıyan Fiilleri

Hz. Peygamber'in şer'î bir hükmü beyan sadedinde olan söz ve fiilleri ise bağlayıcılık özelliğine sahiptir. Serahsî bu hususu Hz. Peygamber'e verilen vahyin iki türlü oluşundan hareketle izah eder. Ona göre Hz. Peygamber'in aldığı vahiy zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımdır. Zâhir olan vahiy de kendi arasında iki kısma ayrılır: Birincisi bizzat Hz. Peygamber'in Cibril-i Emin'den vahiy olarak aldıklarıdır. *"De ki: Rûhu'l-Kuds (Cebrâil) bunu Rabbinden hak olarak indirdi"*[146] ve *"Şüphe yok ki o, çok değerli bir elçinin sözüdür"*[147] âyetlerinde kastedilen budur. Zâhir vahyin diğer kısmı ise, herhangi bir söz ile açıklamadan Cebrâil'in Peygamber'e işareti ile ortaya çıkan vahiydir. Hz. Peygamber (s.a.v), *"Rûhu'l-Kudüs benim zihnime 'hiçbir nefis rızkını*

146 Nahl 16/102.

147 Hâkka 69/40, Tekvîr 89/19.

tüketmeden ölmeyecektir' diye üfledi. O halde Allah'tan sakının ve talebinizi güzelleştirin"[148] hadisiyle buna işaret etmiştir.

Serahsî'ye göre vahyin ikinci türü batınî vahiydir. Bu, kendisinde herhangi bir şüpheye, itiraza ve çekişmeye yer bırakmayacak şekilde kalbin takviye edilmesidir. Bu da, Rabbinden gelen bir nur ile hakikatin Hz. Peygamber'in kalbinde açığa çıkmasıyla olur. Böylece bir hadisenin hükmü Hz. Peygamber için âşikâr olur ve onu beyan eder. Allah Teâlâ vahyin bu haline, *"Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye…"*[149] âyeti ile işaret buyurmuştur.[150] Serahsî'ye göre bu tür vahyin tamamı Allah Resûlü'ne özeldir ve tür bu vahiy ile kesin delil sabit olur. Bu hususta ümmetten hiç kimse Hz. Peygamber'e ortak değildir. Serahsî Hz. Peygamber'in ictihadlarını da vahye benzetir. Onun bu hususta ki değerlendirmeleri şöyledir:

"Hz. Peygamber'den sadır olan ve vahye benzeyen şeye gelince; o hükümlerin naslardan rey ve ictihad ile istinbat edilmesidir. Resûlullah'tan hükmün sâdır olması ancak bu şekilde olur. Bu (Peygamber'in ictihadı ile sabit olan) hüküm, şüphesiz doğru olduğuna dair delil bulunması sebebiyle vahiy ile sabit olan konumundadır. Zira Hz. Peygamber hata üzere bırakılmaz. Dolayısıyla bu, Hz. Peygamber'den gelen kesin bir delildir. Bu ictihadın ümmetten sadır olan benzerleri ise vahiy konumunda kabul edilmez. Çünkü müçtehit hem hata hem de isabet eder. Bilindiği

148 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dârü'l-Kıble, ts., 35473; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410, nr. 1141, 1185, 9891; *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde: Mektebetü's-Sevadî, ts., 1/499; Begavî, *Şerhu's-sünne*, 13/325; Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Müsnedü'ş-Şâfiî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. 1/233.

149 Nisâ 4/105.

150 Serahsî, *Usûl*, 2/90.

üzere, Allah Resûlü'nün ancak Allah'ın vâkıf olduğu bir kemal sıfatı vardır. Şüphesiz ki, hükümlerde rey ve ictihadın kullanılması konusunda başkası ona denk olamaz."[151]

Vahyin hem bu iki türü hem de vahye benzeyen kısmıyla Hz. Peygamber'in ictihadları, teşrîî nitelikli fiilleridir. Bu tür fiillerin başlıca iki çeşidi vardır:[152]

a) Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın manası kapalı (mücmel) hükümlerini açıklığa kavuşturmak için yaptığı fiiller

Hz. Peygamber'in (s.a.v) namazın kılınış şekli, orucun tutulması, haccın ifasına dair tatbikatları gibi fiilî sünnetin en bilinen misalleridir. Bu konularla ilgili açıklanan hususa tabi olmanın vâcip (bağlayıcı) olduğunu bizzat Peygamber'in kendisi ifade etmiş ve şöyle buyurmuştur: "Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın"[153], "Hac ibadetinizin usullerini benden alınız."[154] Bu hadislerden birincisi, *"Namazı kılınız"*[155] şeklindeki mücmel âyetlerin açıklaması niteliğindedir. İkinci hadis ise, "*Yoluna gücü yetenlerin o evi (Kâbe'yi) haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerine bir hakkıdır*"[156] mealindeki âyeti açıklamaktadır.[157]

Bu nevi fiiller, açıkladıkları Kur'ân âyetlerinin tamamlayıcısı sayılır ve açıkladıkları mücmel âyetin hükmünü alırlar. Şayet Kur'an'daki mücmel âyet vâcip bir hüküm ihtiva ediyorsa onu açıklayan fiilî sünnetin hük-

151 Serahsî, *Usûl*, 2/90-91.

152 Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, s.104.

153 Buhârî, "Ezân", 18.

154 Nesâî, "Menâsik", 220.

155 Bakara 2/43.

156 Al-i İmrân, 3/97.

157 Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü*, s.104-105.

mü de vâcip, mendub bir hükmü açıklayan sünnetin hükmü ise mendûbdur.

b) Hz. Peygamber'in (s.a.v) müstakil hüküm va'z etmek maksadıyla yaptığı fiiller

Hz. Peygamber'in sünnetinin bir kısmı, Kur'ân'ın mücmel bir hükmünü açıklamak için değil de, müstakil bir hüküm va'z etme maksadı taşır. Bu gibi fiillerin hükmü yani vacib mi, mendub mu yoksa mubah mı olduğu hususu bilindiği takdirde, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi yapılması gerekli olur.[158] Çünkü Hz. Peygamber müminler örnektir. İlgili âyette şöyle buyurulmuştur: "*Gerçek şu ki, Allah'ı ve âhiret gününü (korku ve umutla bekleyen) ve Allah'ı her daim anan kimseler için Allah'ın elçisi güzel bir örnek teşkil eder.*"[159]

İslam tarihinde sahabe nesli arasında sünnetin delil oluşu noktasında bir tartışması söz konusu değildir. Bu konuda tartışma konusu olan husus ise teşri' makamının tevdi edilmesi gibi farklı bir yorumdan kaynaklanmaktadır.

Âmidî (ö. 631/1233), cumhur ulemaya göre, teşrîîn bizzat Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin caiz olduğunu, onun haricindeki kişiler (müctehid) için ise caiz olmadığı kanaati taşıdığını söylemektedir ki, meselede mutemet olan görüş de budur. Bu görüşü kabul edenlerin Kur'an sünnet ve icmâdan delilleri bulunmaktadır.[160] Biz burada sadece birkaç delille iktifa etmek istiyoruz:

1. "*Tevrat indirilmeden önce, İsrâil'in (Ya'kub'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceklerin her türlüsü İsrâiloğul-*

158 bk. Serahsî, *Usûl*, 2/84; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm*, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1404, 8/499.

159 Ahzâb, 33/21.

160 Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi, Beyrut: Mektebetü'l-İslami, ts. 4/210.

ları'na helâl idi. De ki: «Doğru söylüyorsanız Tevrat'ı getirip okuyun!»"[161] âyetinde olduğu üzere, tahrimin bizzat Hz. Yakub'a nispet edilmesi, teşr'i yetkisinin peygamberlerin bizzat kendisine tevdi edildiğini göstermektedir.[162]

2. Hadis-i şeriflerde bunun pek çok örneği bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber fetihle birlikte Mekke'ye girdiği zaman, "(Burası harem bölgesidir) Otları ve dikenli bitkileri koparılmaz, ağaçları kesilmez" buyurunca, Hz. Abbâs (r.a), "Ey Allah'ın Resûlü! Izhîr otu hariç olsun" dedi. Bunun üzerine Resûlullah, "Izhîr hariç" buyurdu.[163] Buradaki istisna hükmün Hz. Peygamber'in kendi arzusuyla vermediği ve bu esnada da vahyin gelmediği bilindiği üzere, hükmün va'zedeni bizzat Hz. Peygamber'dir. Şayet böyle bir teşr'i kendisine tevzi edilmemiş olsaydı, bu hükmü vermesi caiz olmayacaktı.[164] Yine, "Ümmetime meşakkat vereceğinden endişe duymasaydım, her namazda öncesinde misvak kullanmalarını emrederdim"[165], "Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"[166] ve hac ibadetinin her sene yapılıp yapılamayacağını soran sahabeye, "Bilakis ömürde bir defa!

---

161 Âl-i İmrân 3/93.

162 Bu konuda Kur'an Yolu Tefsiri'ndeki açıklama şöyledir: "Âyetin "Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer" mealindeki kısmının ifade ettiği önemli bir husus da Peygamber'in teşrî'deki yeridir. Buna göre Kur'an-ı Kerîm Peygamber'in sadece kalbine aktarılan vahyi seslendiren bir araç konumunda olmadığını, kuşkusuz ilâhî iradeye bilinçli ve özgür bir şekilde bağlı kalmak şartıyla bu irade istikametinde teşrî'de aktif bir role sahip olduğunu göstermektedir." Heyet, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/601-607.

163 Buharî, "Cezâu's-Sayd", 9, "Hacc" 43, "Cenâiz" 77, "Büyû" 28, "Megâzî", 52; Müslim, "Hacc", 445; Nesâî, "Hacc", 110; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 90.

164 Âmidî, *el-İhkâm*, 4/210.

165 Müslim, "Tahâret", 15.

166 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/179, 375, 443.

Eğer «Evet», deseydim (her yıl haccetmek size) vâcip olurdu" [167] gibi hadisler, hem vücûb yetkisinin hem de afv yetkisinin kendisine bırakıldığını göstermektedir.[168]

Yine Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'in bir münadiye emrederek, Kâbe'nin örtüsüne yapışmış olarak bulunsalar bile, İbn Sebâbe ile İbn Ebî Serh'in öldürülmesini emretmesi üzerine Hz. Osman'ın ricası üzerine İbn Ebî Serh hakkındaki hükmün kaldırılması da benzer bir örnektir. Âmidî'ye şayet bu bir vahiy sebebiyle olsaydı, Hz. Osman'ın ricası üzerine katil hükmü kaldırılmazdı.[169]

"Tefvîz" denilen kavrama göre, hüküm koymada Allah'ın Hz. Peygamber'e teşr'i yetkisi tevdi edip etmediği usûlcüler arasında tartışılmıştır.[170] Ancak bu noktada, meselenin kelami işlenişi ile fıkıhta anlaşılan tefvîzin müellifler tarafından tam olarak kavranmadığı ve tartışmaların da bu sebeple ortaya çıktığını düşündüğümüzden bu hususa değinmeye gerek duymuyoruz. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin teşri' niteliğinin bulunup bulunmadığı, onun söz ve fiillerinin tevdi edildiği yön ile alakalıdır. Hz. Peygamber'in sözleri, şer'î hükümleri açıklama maksadı taşıyorsa, hüküm kaynağı olur. Bu özelliklerde olmayan, vahye dayanmadığı bilinen ve dünyevî tecrübelerin bir sonucu olduğu anlaşılan sözleri ise şer'î hüküm için bir kaynak teşkil etmez.

---

167 Tirmizî, "Hac", 5,6; İbn Mâce, "Menâsik", 2; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nr. 514, 547; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/113.

168 Âmidî, *el-İhkâm*, 4/210.

169 Âmidî, *el-İhkâm*, 4/211.

170 Muhammed b. Süleyman el-Akşar, *Ef'âlü'n-Nebî ve Delâletühâ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003, 1/128.

Hz. Peygamber (s.a.v) tebliğ vazifesi gereği yapılması gerekenleri emretmiş, sakınılmasını gerekenleri de sakındırmıştır. Bu minvalde bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: "Ben Allah'ın emrettiği şeylerin tamamını sizlere emrettim. Yasakladığı şeylerin tamamını da sizlere yasakladım."[171] Bu hadisten sonra Beyhakî, İmam Şâfiî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: Hakkında vahyin bulunmadığı konularda Allah (c.c), onun sünnetine tabi olunmasını emretmiştir. Bu sebeple onun sünnetini kabul etmek, Allah'ın farzlarını kabul etmek demektir. Bu hususta âyet-i kerimede şöyle buyrulmuştur: «*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.*»[172], «*Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.*»"[173]

Yine İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in teşr'i konumu hakkında şunları kaydeder:

"Allah, Peygamber'inin konumunu Kitab'ında da beyan ettiği üzere bildirmiştir. O halde insanların şunu bilmeleri gerekir ki, o sadece kendisine indirileni bildirir. Onun sözleri Allah'ın kitaba hiçbir şekilde muhalif olmaz. Onun bir mesele hakkındaki açıklamaları, Allah'ın muradının manalarıdır. Bunun izahı şu âyet-i kerimede görülebilir: «*Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, 'Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir' dediler. De ki:*

171 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. nr. 13825. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Cimâu'l-İlm* (*el-Ümm* içinde), thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2001, 9/49.

172 Haşr 59/7.

173 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. nr. 13825. Ayrıca bk. Şâfiî, *Cimâu'l-İlm* (*el-Ümm* içinde), 9/49.

'Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım.'»"[174]

Serahsî'nin ifadelerine göre de hükmün vahy-i metlüv veya gayr-i metlüv ile sabit olması arasında bir fark yoktur. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"…De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam…"* Ona göre bu âyetle kastedilen, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hevasına uyarak kendiliğinden bir şeyi değiştirmediği, kendisine (hükümler) vahyedildiğine onun vahyedilene uyduğu ve hakkında Kur'ân'da indirilmiş bir hüküm bulunmayan hususlarda hükmü insanlara (sünnetle) açıkladığıdır. Bu konuda beyan/ifade yetkisi Hz. Peygamber'e verilmiştir. Dolayısıyla o da vahyedileni sünnetle kendi ifadeleriyle açıklamıştır. Hz. Peygamber'in bu açıklamaları, Allah'tan geldiği kesin delille sabit olan ve Kur'an'da okunan hüküm gibidir. Sünnetin kesin olarak sabit olduğunun delili, söylediği sözler konusunda peygamberi tasdik etmemizin, Yüce Allah'ın bize farz kıldığı bir durum olmasıdır. *"Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının…"*[175] ve *"De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin…"*[176] âyetleri ona uymayı zorunlu kılmaktadır.[177]

Bu meyanda Serahsî şu bilgileri de ilave etmektedir: Hz. Peygamber'in (s.a.v) beyan ettiği hükmü, vahiy yoluyla beyan etmektedir. Beyan edilen bu hüküm, Hz. Peygamber'e (s.a.v) izafe edilir çünkü ifade ona aittir. Bu sebeple beyan edilen hükümlere, "Bu, Hz. Peygamber'in

174 Yûnus 10/15. bk. Şâfiî, *Cimâu'l-İlm* (*el-Ümm* içinde), 9/49-50.

175 Haşr 59/7.

176 Âl-i İmrân 3/31.

177 Serahsî, *Usûl*, 1/72-73.

(s.a.v) sünnetidir" denir. Ancak hükmün hakikati (aslı) Allah'tandır. Hz. Peygamber (s.a.v) vahiy yoluyla bu hükme vakıf olmuş, sonra da onu insanlara açıklamıştır.[178]

Kâsânî, bu konudaki bir değerlendirmesini, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Veda haccında, bazı kimselerin hac fiillerinde yanlışlık yaptıkları zaman onlara verdiği cevapta değinir. Bu bölümün sonunda da değineceğimiz bu hadise göre, bazı kişiler Hz. Peygamber'e gelerek cemrelere taş atmadan evvel kurbanlarını kestiklerini ve bu durumda ne yapacaklarını sormuşlar, Hz. Peygamber de (s.a.v), "(Zararı yok) Taşları atın!" şeklinde cevap vermiştir. Konunun fıkhî boyutu, furû eserlerde detaylıca incelenmiştir fakat Kâsânî'ye göre Hz. Peygamber'in "Taşları atın!" ifadesi vücûb ifade eder. Fiilî olarak da Hz. Peygamber cemrelerde taş atmıştır. Onun Kur'an'ın mücmelini beyanı ve kendi şahsî ihtiyaçları ve dünya işleri için olmayan fiilleri, vücûbiyete hamledilir. Zira Hz. Peygamber'e (s.a.v) tabi olmayı, peşinden gitmeyi, itaat etmeyi emreden ve ona muhalefet etmenin haram olduğunu beyan eden naslar varid olmuştur. Dolayısıyla bu gibi hususlarda Hz. Peygamber'e tabi olmak vücûb ifade eder. Ancak Hz. Peygamber'e mahsus olan (hasâisü'n-nebî) haller bunun dışındadır. Hz. Peygamber'e has olan durumların, başkalarına da aynî (ferdî) olarak vâcip olduğuna inanmak, nihayetinde Hz. Peygamber hakkında vâcip olmayan bir şeyin vâcip olduğuna ve mubah olmayan bir şeyin de mubah olduğunu inancına kadar götürür. Bu ise caiz değildir. Bahsedilen durumlar hariç tutularak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin vücûb ifade ettiğine inanmak, herhangi bir zararı olmayan durumdur. Çünkü eğer vâcip ise kişi yaptığı takdirde sorum-

178 Serahsî, *Usûl*, 2/74.

luluktan kurtulmuş olur; şayet değilse, yaptığından dolayı sevap kazanır.[179]

Hz. Peygamber'in, bir müddet kabir ziyaretlerini yasaklaması ve sadece içki konulmak için imal edilen kapların kullanılmamasını istemesi, kurban etlerinin kurutulup stoklanmasını yasaklaması ancak daha sonraları, "Ben sizlere kabir ziyaretlerini yasaklamıştım; artık ziyaret edebilirsiniz, çünkü onlar ise ahireti hatırlatır. İçki kaplarını (su içmek için dahi) kullanmanızı yasaklamıştım; artık onları kullanabilirsiniz, ancak sarhoş edici şeylerden sakının! Kurban etlerini üçüncü günden sonra saklanmasını yasaklamıştım; artık onları dilediğiniz gibi saklayabilirsiniz (stok)"[180] hadisi de Hz. Peygamber'in teşri' yetkisine verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

1.2.1.4. Hz. Peygamber'in "Evet, deseydim vâcip olurdu" Hadisinin Tahlili

Usul âlimlerince Hz. Peygamber'in teşri' yetkisine dayanak olarak zikredilen hadislerden biri de, daha önce de bir miktar açıklamasını yaptığımız, hac ibadetinin her sene yapılıp yapılamayacağını soran sahabeye karşı, "Evet, deseydim (her yıl haccetmek size) vâcip olurdu ve siz de buna güç yetiremezdiniz" hadisidir.[181] Hadis, usul eserlerinde genellikle emrin tekrar delalet edip etmeyeceği hususunda delil olarak kullanılmıştır. Bunun yanında, çok soru sormayla ilişkili olarak, Hz. Peygamber'in soruya cevap vermesiyle, bu cevabın şer'î manada bağlayıcı bir

179 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/137.

180 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/145; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 1/240; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 7444, 7447,

181 Tirmizî, "Hac", 5,6; İbn Mâce, "Menâsik", 2; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nr. 514, 547; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/113.

hüküm haline gelip gelmeyeceği noktasında da incelenmiştir.[182] Takıyyüddîn es-Sübkî'ye (ö. 756/1355) göre şer'î hükümleri va'zı noktasında emir ve nehiy yetkisi "Ümmetime meşakkat vereceğinden endişe duymasaydım, her namaz öncesinde misvak kullanmalarını emrederdim"[183], "Ümmetime meşakkat vereceğinden endişe duymasaydım, yatsı namazını tehir etmelerini emrederdim"[184] hadislerinde olduğu gibi bu hadiste de haccın her sene tekrarının gerekip gerekmeyeceği hükmü Hz. Peygamber'in tercihine tevdi edilmiştir.

Nureddin es-Sindî'ye (ö. 1138/1726) göre bu hadis, zahiri itibariyle hac ibadetinin her sene tekrarlanabilir oluşunun Hz. Peygamber'in re'yine bırakıldığını göstermektedir. Hatta Hz. Peygamber (s.a.v), "Evet!" deseydi bu, hac ibadetinin her sene tekrarlanması şeklinde dönüşürdü.

182 Şuayip Seven'e göre, "Evet deseydim, her yıl farz olacaktı" hadisiyle, Hz. Peygamber'in bununla dini hükümlerin mahiyetini ve kapsamını dilediği gibi tayin edebileceğini kasdetmediği, sadece muhtemel bir varsayımda doğabilecek zorluğa dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Seven'e göre sormanın yeni dini hükümlere yol açabileceği endişesi, Hz. Peygamber'in beşerî yönüne işaret etmektedir. bk. Seven, Şuayip. "Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti [The Ban on Asking the Prophet Muḥammad: Its historical Reality, Nature and Significance]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal,* 24/1 (Haziran2020), 565-586.

183 Hadisin "Her abdest esnasında misvak kullanmalarını emrederdim ve her zaman kullanmalarını emrederdim" şeklindeki rivayetleri de bulunmaktadır. Her iki rivayet içini de bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 25; Tirmizî, "Tahâret", 18; İbn Mâce, "Tahâret", 7; Beyhakî, *es-Sünenü's-suğra*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989, nr. 59; *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 147-148, 157, 158; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/64, 2/196, Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, nr. 7424 vd.

184 Hadisin, "Gecenin üçte birine ve yarısına tehir etmelerini emrederdim" şeklinde varyantları da bulunmaktadır. Zikrettiğimiz manadaki rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 25; Tirmizî, "Tahâret", 18, "Salât", 12; İbn Mâce, "Salât", 8, Mâlik, *Muvatta* (Yahya b. Leys rivayeti), Tahâret, 145; Beyhakî, *es-Sünenü's-suğra*, nr. 58; *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 147-150, 151, 154, 157; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/64, 2/197.

Sindî, bu anlamın zihinlere uzak gelmemesi gerektiğini zira Allah'ın bir emri mutlak bir ifadeyle emredip hangi kaydı koyacağını Resûlü'ne havale ettiğini söyler. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v) dilerse bir emri mutlaklığı üzerine bırakabileceği gibi dilerse de herhangi bir kayıt ile kayıtlandırabilir.[185]

Begavî de (ö. 516/1122), Hz. Peygamber'in, "Evet, deseydim vâcip olurdu" hadisini, onun teşr'ide bulunma yönüne işaretle, "Şayet size emretseydim" şeklinde tefsir etmiştir.[186]

İmam Nevevî (ö. 676/1277) mezkûr hadisin, bu bağlamda Hz. Peygamber'in ictihadda bulunduğunu gösteren delillerden biri olduğunu nakleder. Dolayısıyla onun hüküm va'z etmede ve teşr'i kılmada mutlaka vahye ihtiyacı yoktur. " مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ " "Size neyi yasakladıysam ondan kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin" hadisi, İslam'ın önemli kaidelerinden biridir. Hz. Peygamber'in cevamiu'l-kelim özelliğiyle irad ettiği bu hadisin muhtevasına pek çok hüküm dâhil olmaktadır.[187]

İbn Hazm (ö. 456/1064), "Evet, deseydim vâcip olurdu" hadisini, kıyasın sahih bir istinbat metodu olamayacağı bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre bu hadis ve diğer deliller göstermektedir ki, Hz. Peygamber'in vâcip kılmadığı bir şey vâcip değildir; emrettiği ve vâcip kıldığı şeyler vâciptir. Onun haram kılmadığı şeyler helâl, yasakladığı şeyler haramdır. Naslar, insanların ihtilaf ettiği her

185 Sindî, Nûreddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî, *Hâşiyetü's-Sindî 'ale'n-Nesâî*, Halep: Mektebetü Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986, 5/110.

186 Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/106.

187 Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392, 9/101.

şeyi kuşatmış ve içermiş iken kıyasa gerek yoktur.[188] Son bölümde de değineceğimiz üzere Zâhirî üsulcülere göre, soru sorma yasağı ve bu yasak üzerine varid olan hadisler gereğince, şerî hükümler mevcut nasların delaletleri miktarıncadır. Bu sebeple onlar, hakkında nas bulunmayan bütün meselelerin ma'fuvvun anh olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü Şâri'in hakkında beyanı bulunmayan her mesele onlara göre affedilmiştir. İbn Hazm'a göre ilke olarak delil hiçbir zaman nas veya icmâın dışında olmayıp lafzın mefhumundan ibarettir, bu sebeple de istidlâlden ayrıdır.[189]

İbn Emîr el-Hâc'a (ö. 879/1474) göre göre ise Hz. Peygamber sözü geçen hadiste muhayyerlik yetkisini kullanmıştır. Buna göre kendisine, haccın her sene tekrarlanabirliği konusunda tercih hakkı verilmiş, o da bu yetkisini ömürde bir kez olması yönünde kullanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke müşrikleri arasında İslâm'a karşı çıkanların başında gelenlerden olan; hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli telmihler bulunan, sazını ve sözünü Hz. Peygamber'i ve İslam'ı kötülemeye hasreden Nadr b. Hâris'in öldürülmesi hususunda da muhayyer bırakılmıştır. İbn Emir el-Hâc'a göre bu ve benzeri hadiselerde Hz. Peygamber (s.a.v), hükmün va'zediliş şeklinde muhayyer bırakılmıştır. Zira o, bir hadisenin vukuu durumunda, nassın olmaması halinde ictihad etmekle emredilmiştir.[190]

188 İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1404, 8/499.

189 Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 20/58/61.

190 İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996, 3/450.

1.2.2. Istılahî Anlamda Afv'ın Hadislerdeki Kullanımı

"Afv"ın Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımına paralel olarak kelime, birtakım hadislerde de hakkında şer'in bir hükmünün bulunmadığı, sorumluluk yüklemediği veya kulların maslahatı gereği onlardan kaldırıldığı hükümler anlamında kullanılmıştır.

Dilbilimci İbn Fâris'e göre Hz. Peygamber'in,

إِنِّى قَدْ عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ

"Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"[191] hadisinde "afv", herhangi bir hak sebebi olmadan terk manasında kullanılmıştır. Nitekim Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) hadisin anlamını, "Bunları sizden ıskat etmek suretiyle üzerinizdeki yükü hafiflettim" şeklinde yorumlamıştır.[192] İbn Âdil el-Hanbelî'ye (ö. VIII./XIV. yüzyıl) göre hadis-i şerifteki "afv", hafiflik ve genişlik ve kolaylık manasındadır.[193] Ona göre tövbe, kulun ibadetlerle Allah'a yönelmesi, Allah'ın da kuluna rahmet ve ihsanla rücu etmesidir. "Afv" ise Allah'ın çeşitli olaylar hakkında kulundan geçmesidir. Allah, daha önceki ümmetler için ağır olan hükümleri bu ümmetten kaldırdığını beyan ederek hafiflikle ihsanda bulunduğunu beyan etmiştir.[194] Ona göre

191 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/179, 375, 443 vd. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 7198; Taberânî'deki rivayet "عفوت لكم عن الخيل والرقيق وليس فيما دون المئتين زكاة" şeklindedir. bk. *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/177; Tahâvî, *Şerhu Mâni'l-âsâr*, 2/27; İbn Huzeyme, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, 4/28; Tayâlisî, *Müsned*, 1/19. Rivayetler arasında küçük lafız farklılıkları bulunmaktadır.

192 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/445.

193 İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/306, 4/41.

194 İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/306.

"Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"[195] ve, *"Vaktin evvelinde Allah'ın rızası, sonunda ise affı vardır»*[196] hadislerinde kastedilen anlam, atlar ve kölelerden zekâtın kaldırılması ve namazın da vaktin sonunda eda edilebilmesiyle ümmet için bir hafiflik olduğudur.[197]

Bazı araştırmacılara göre de bu hadisle, bazı mallardan zekâtın düşürüldüğü "afv" terimiyle belirtilmiştir. Ona göre buradaki muafiyetten, bu mallarda zekâtın daha önce vâcip kılınıp sonra kaldırıldığı (nesih) manası anlaşılmamalıdır. Aksine bu tür mallarda zekâtın olmadığına dair başlı başına yeni bir şer'î hükümdür. Dolayısıyla hadiste geçen "afv" lafzı ile kastedilen, Şâri'in sükût edip hakkında hüküm beyan etmemesidir.[198]

1.2.2.1. Çok Soru Sorma Yasağıyla İlgili Rivayetler

Affedilen hükümlerin bir kısmı, hakkında şer'î hükümler bulunmakla birlikte, insanların bunlarla yükümlü tutulması, güç yeterilemeyecek zorlukları beraberinde getireceğinden dolayı mafuvvât kapsamına dâhil edilmiştir. Bir kısmı ise hakkında herhangi şer'î bir hükmün bulunmadığı hususlardır. Örneğin Selman el-Farisî ve İbn Abbas'tan (r.a) rivayet edilen,

---

195 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/179, 375, 443 vd. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nr. 7198; Taberânî'deki rivayet "عفوت لكم عن الخيل والرقيق وليس فيما دون المئتين زكاة" şeklindedir.

196 "فِي أَوَّلِ الوَقْتِ رِضْوَانُ اللهِ ، وَفِي آخِرِهِ عَفْوُ اللهِ" Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 998-999; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 2133. Dârekutnî'nin ikinci rivayetinde ve Beyhakî'de, "Vaktinde ortasında Allah'ın rahmeti vardır" ilavesi bulunmaktadır.

197 İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/306.

198 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükûtun Delaleti*, İstanbul: Mana Yayınları, 2013, s. 94.

الحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللهُ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللهُ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ

"Helâl, Allah'ın kitabında helâl kıldığı şeydir. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeydir. Hakkında sükût ettiği şey ise affedilmiştir"[199] hadisinde, literal bir yaklaşımla, şâri'in hakkında hükmünü beyan ettiği hususların dışında kalan şeylerin ma'fuvvun anh yani afv kapsamında olduğu, değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Mâide sûresinin 101 ve 102. ayetleri bağlamında varid olan hadislerin dışında başka hadislerde de, hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan veya henüz bir hüküm va'z edilmemiş meseleler hakkında soru sorulması da yasalanarak ma'fuvvun anh hükümlere işaret edilmiştir. Bu anlamda, Muğire b. Şu'be'den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Allah, annelere kötü davranmayı, kız çocukları diri diri gömmeyi, vermeniz gerekeni vermeyip, istememeniz gerekeni de istemeyi haram kıldı. Sizin için üç şeyi de hoş görmedi: Kîl-u kali (boş konuşup dedikodu yapmayı), *çokça soru sormayı* ve malı boş yere zayi etmeyi."[200]

İmam Mâlik de şöyle demiştir "Ben, bu şehir halkına (Medine) yetiştim. İlim olarak sadece Kitab ve sünnetten istifade ediyorlardı. Yeni bir olay meydana geldiği zaman buranın emiri, meselenin çözümü için ilim adamlarını bir araya toplardı. Onların ittifakla kabul ettiklerini uygula-

199 Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60.

200 Müslim, "Akdiye", 5; Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, 8/221; Kudâî, Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdülmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986, nr. 1090.

عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأُمَّهَاتِ وَوَأْدَ الْبَنَاتِ وَمَنْعًا وَهَاتِ وَكَرِهَ لَكُمْ ثَلاَثًا قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ.«

maya koyardı. Sizler ise çokça soru soruyorsunuz. Hâlbuki Resûlullah çok soru sorulmasından hoşlanmamıştır."[201]

İbn Battâl ve İbnü'l-Mulakkin gibilerine göre dini meseleler hakkında çokça soru sormak mekruhtur. Ayrıca, bir mesele hakkında taannüt derecesinde soru sormak ve araştırmak, neticesinde açıklanan mevzunun meşru bir hüküm olarak bağlayıcı olmasını gerektirir. Bu durum aynen şuna benzer: Çarşı pazarda satılan bazı eşyaların gasp yahut yağma yoluyla elde edilmiş olması muhtemeldir. Fakat satılan her ürünün hangi yolla elde edilmiş olduğunun bilinmesi mümkün olmadığından o kişiye bunun satın alabileceği yönünde fetva verilir. Fakat inat eder de, "Şayet bu eşyanın gasp veya yağma yoluyla elde edildiğine dair bana bir delil getirilirse durum ne olur?" diye sorarsa, alamaması yönünde fetva verilir.[202]

Bu konuda Mâlikî fukahasından İbn Huveyzmendâd'ın tespiti ise şöyledir: "Mezhebimize mensup kimi ilim adamları şöyle demişlerdir: Bir kişiye bir yemek ikram edilecek olursa, bu nereden gelmiştir, diye yahut ona satılmak üzere bir şey gösterilirse, bunun nereden aldın, diye sormaz. Onun böyle bir mükellefiyeti yoktur. Zira müslümanların işlerinin selamet ve sıhhat esası üzere yorumlanması gerekir." [203]

Çok soru sormayla alakalı Sa'd'dan (r.a) rivayet edilen bir hadis-i şerifte Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurur:

إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ.

201 İbnü'l-Mulakkin, *et-Tavzîh*, 33/38.

202 İbnü'l-Mulakkin, *et-Tavzîh*, 33/38; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/340.

203 Kurtubî, *el-Câmi*, 6/330.

"Bir müslümanın müslümanlar hakkında işlediği en büyük cürüm, haram kılınmamış bir konuda soru sorması ve onun sorusu sebebiyle o konunun haram kılınmasıdır."[204]

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre bir rivayette kastedilen anlam gayet açıktır. Çünkü eşyada esas olan ibâhadır ve hadiste haram oluşu bildirilenlerin dışında kalanların helâl oluşuna işaret edilmiştir. Çünkü haramlık arız, helâllik ise eşyanın aslında olun bir durumdur. Selmân-ı Fârisî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e yağ, peynir ve yaban eşeğinin helâl olup olmadığı sorulmuş, o da, "Helâl, Allah'ın kitabında helâl kıldıklarıdır. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklamada bulunmadıkları ise serbest bıraktığı (affedilmiş/mubah olan) şeylerdendir" cevabını vermiştir.[205]

Resûlullah (s.a.v) kendisine liân konusu soran kişiye, önce bu olayın başından geçip geçmediğini sormuş, geçmediğini öğrendiğinde de böyle bir olay gelmeden o konuda soru sormasını kerih görmüş ve onu ayıplamıştı.[206] İmam Şâfiî'ye göre Hz. Resûlullah, liân hakkında kendisine yöneltilen soruya cevap vermemiş, soru sahibini bu sorusundan ötürü kınamış ancak ısrar edilmesi üzerine liân

---

204 Buhârî, "İ'tisâm", 3; Müslim, "Fedâil", 132; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/176, 179; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, nr. 110. bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/208.

205 Tirmizi, "Libâs", 6; İbn Mace, "Et'ime", 60.

إِنَّ اللهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ: أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ

206 Buhârî, Tefsîr, 65; Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *el-Esmâü'l-mübheme fi'l-enbâi'l-muhkeme*, thk. İzzeddin Ali es-Seyyid, Kahire: Mektebetü Hancî, 1997, Âmidî, *el-İhkâm*, 1/322.

hakkında âyet indirildiğini bildirmiştir.[207] İmam Şâfiî, *"Bir müslümanın müslümanlar hakkında işlediği en büyük cürüm, haram kılınmamış bir konuda soru sorması ve onun sorusu sebebiyle o konunun haram kılınmasıdır"*[208] hadisinde kastedilen mana ile liân hadisindeki mana aynıdır. Zira Hz. Peygamber de böyle bir hadise olmadan soru sorulmasını istememiş, ancak ısrarla sorulması üzerine hakkında ayet inmiştir.[209]

Aynî (ö. 855/1451), hadislerde soru sorma yasağıyla ilgili hükümlerin din işleriyle ilgili mevzular olduğunun altını çizerek şöyle demektedir:

"Bu hadisin muhtevası gereğince dini anlamda bazı şeylerin sorulmamasını gerektirmekte. Bunlardan bir kısmının hükmünü şeriat beyan etmekle beraber çoğunluğunu gaybî bilgiler oluşturur ve keyfiyeti hakkında soru sorulmaması gerekir. Aynı şekilde bu âyet, hissi âlemde meydana gelen ve şahit olmayan mevzular hakkında da soru sorulmasını engellemektedir. Örneğin kıyametin ne

207 Bir rivayete göre "Uveymir, Aclanoğulları'nın reisi Âsım b. Adiyy'e gelerek, "Hanımı ile birlikte, bir adamı gören bir kimse hakkında ne diyorsun? Onu öldürebilir mi? Bu nedenle siz de bu kimseyi öldürür müsünüz yoksa bu kimse ne yapabilir? Bunu benim için Resûlullah'a soruver." dedi. Âsım, Hz. Peygamber'e geldi ve soruyu sordu. Fakat Resûlullah bu sorudan hoşlanmadı. Uveymir, Âsım'a Resûlullah'ın ne cevap verdiğini sordu, o da, "Resûlullah böyle sorulardan hoşlanmadı ve kınadı" dedi. Sonra Uveymir kendisi gelerek, "Ey Allah'ın Resûlü, bir kimse hanımıyla birlikte bir adamı görse, onu öldürebilir mi? Bu yüzden siz de bu kimseyi öldürür müsünüz? Yoksa bu kimse ne yapabilir?" dedi. Resûlullah "Allah, senin ve hanımın hakkında âyet indirmiştir" buyurdu. Resûlullah her ikisine de Allah'ın kitabında belirttiği gibi lanetleşmelerini emretti. Bunun üzerine Uveymir, hanımıyla lanetleşti, sonra da: "Ey Allah'ın Resûlü! Eğer ben hanımımı, hâlâ nikâhım altında tutarsam ona haksızlık etmiş olurum" dedi, hanımını boşadı. Böylece lanetleşmede boşanma, ikisinden sonra yapılagelen bir yol oldu. bk. Buhârî, "Tefsîr", 1; İbn Mâce, "Talâk", 27.

208 Buhârî, "İ'tisâm", 3; Müslim, Fedâil 132; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/176, 179.

209 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1393, 5/127.

zaman kopacağı, bu ümmet ile kıyamet arasındaki sürenin ne kadar olduğu gibi konular böyledir. Bunların cevabı ancak naklî bilgiler ile bilinebilir"[210]

İbn Hacer hadislerde zikredilen soru sorma yasağının kapsamını daha geniş görür. Ona göre Buhârî'nin de bir bab başlığı olarak zikrettiği Mâide sûresinin 101 ve 102. ayetleri, çok soru sormanın mekruh oluşu, iddiasını kuvvetlendirmektedir. O da âyetin nüzûl sebebi hakkında pek çok farklı görüşün bulunduğunu belirtir. Tercih edilen görüş ise, olan ve olmayan; meydana gelmiş veya henüz meydana gelmemiş meseleler hakkında soru sormaktır. Zaten Buhârî'nin bab başlığıyla ilgili olarak bu âyeti zikretmesi ve bundan sonraki hadislerin de bu mevzuyu teyit edici olması, bu manayı desteklemektedir.[211]

İbn Hacer'e göre bu meselenin esas yeri "İlim" bahsinde geçen hadislerdir. Sâbit ve Enes'in (r.anhüma) anlattıklarına göre onlar demişlerdir ki: bizler her şeyi Resûlullah'a sormaktan men edilmiştik. Bazı zamanlar çölden bazı bilgisiz/gafil kimselerin gelip Resûlullah'a sorular sormalarına şaşırırdık. İbn Hacer'e göre çok soru sormaktan men edilenler sadece Hz. Peygamber'in yakınında bulunanlar değildir. Bilakis heyetler halinde gelenlerin de çok soru sormaları yasaklanmıştır. Ancak bu husus sadece çok soru sormakla alakalıdır. Zira Hz. Peygamber kendisine soru sormaya gelen bedevilere cevaplar vermiştir. Bera b. Âzib, zaman zaman Hz. Peygamber'in bedevilere ne cevap vereceğini duymak için kulak kabartırdık, demiştir.[212] İbn Hacer'e göre hadis-i şerifte geçen "soru sormak" haramlığın illetidir. Ona göre

210 Bedreddin Aynî, Mahmûd b. Ahmed *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, 25: 50.

211 İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad: Dârü's-Selam, 2000, 13/326.

212 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/327.

Nahl sûresinin 43. âyetinde geçen, "Eğer bilmiyorsanız bilenlerden sorun" ayetiyle arasında bir tearuz yoktur. Zira bu meselenin izahı şöyledir: Soru sorulması emredilen şeyler, hükmü farz ve vâcip gibi hükmü kesinleşmiş meseleler hakkındadır. Yasaklanan soru sormak ise Allah'ın kullarını sorumlu tutmadığı ve hakkında herhangi bir hüküm beyan etmediği meseleler hakkındadır. Soru sormak, haramla ilişkilendirilemez ya da ilişkilendirilse bile bu kebire (büyük) günahlardan sayılamaz, büyük günah olsa bile en büyük günahlardan olamaz, şeklindeki itiraz karşı ise şöyle cevap verir: Şayet mubah, [yani dinin hakkında hüküm beyan etmediği, yapıp yapmamada noktasında serbest bıraktığı] bir mesele hakkında soru sormak, onun haramlığına sebep olacak ise bu büyük günahlardandır. Zira bu suretle müslümanların işleri zorlaştırılmış, dara sokulmuş olur. Mesela bir kişiyi yaralamanın veya öldürmenin zararı sadece karşıdaki kişiye karşı olmaktadır ancak çok soru sormanın neticesi umumu ilgilendirmektedir.

İbn Hacer'e göre buradaki soru sormanın yasaklanmasını birkaç şekilde anlamak mümkün olabilir:

1. Soru sormak âyetin nazil olmasından sonra yasaklanmıştır.

2. Buradaki soru sormanın yasaklanmasındaki anlam, hiçbir amacı olmayan ya da hükmü kesinleşmiş veya emir sahiplerine itaat etmenin gerekliliği hakkında yahut kıyamet ve onun hallerine, kıyametten kopmadan önce meydana gelecek olaylara ait sorulardır.

3. Kur'an'da geçen "Kelâle, avlanma, hayız, içki, kumar, haram aylarda savaş" gibi konular veya kelimeler hakkındadır. İbn Hacer'in kanaatine göre âyetin bağlamı yasaklanan soru sorma, henüz gerçekleşmemiş olaylar

hakkında soru sormaktır.[213] Aynî ile İbn Hacer bu yorumda hem fikir gibi gözüküyor. Zira İbn Hacer de, sorulan sorulara verilen cevapların, insanlar için zorluk meydana getirebileceği ihtimalinden dolayı, hakkında şerî bir beyanın olmadığı hususlarda soru sorulmasından kaçınılması gerektiği kanaatindedir. İbn Hacer, sahabe ve tâbiîn döneminde çok soru sormanın yasaklandığına dair pek çok rivayet zikrettikten sonra şöyle der:

Hiçbir gerekçesi yokken çok soru sormak, bir mesele hakkında çok detaylara inmek (terfi), Kitab, sünnet ve icmâda aslı olmayan bir meseledir. Böyle detay meseleler çok nadir meydana gelir. Ayrıca bu tür detay meselelerle meşgul olmak, zaman israfıdır ki, daha önemli olanlarla ilgilenmeye mani olur. Ayrıca çok soru sormak insanlar arasında anlaşmazlığa, uyuşmazlığa ve özellikle din hakkında husumete yol açabilir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v), "Sizden öncekiler helak olmasının sebebi, çok soru sormaları ve peygamberlerine muhalefet etmeleridir!" buyurmuştur.[214]

Yine hakkında herhangi bir beyanın bulunmadığı meseleler hakkında çok soru sormanın ve derinlere dalmanın yasaklandığı bir rivayet de Dârekutnî'nin Ebû Sa'lebe el-Huşenî'den (ö. 75/694-95) rivayet ettiği hadistir. Bu rivayete göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا وَحَرَّمَ حُرُمَاتٍ فَلاَ تَنْتَهِكُوهَا وَحَدَّ حُدُودًا فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلاَ تَبْحَثُوا عَنْهَا

213 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/327.

214 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/328.

"Yüce Allah, birtakım farzlar farz kılmıştır; onları zayi etmeyiniz. Bazı şeyleri haram kılmıştır, onları da çiğnemeyiniz. Birtakım hadler/sınırlar belirlemiştir; onları aşmayınız. Bazı şeyler hakkında da -unutma söz konusu olmaksızın- bir şey söylememiştir. Siz de onları araştırmayınız"[215]

Hz. Peygamber'den sonra sahabe ve tabiin soru sorma yasağını, meydana gelmemiş olaylar hakkında değerlendirmişlerdir. Örneğin Zeyd b. Sâbit, kendisine bir soru sorulduğu zaman, "Böyle bir hadise gerçekleşti mi?" diye sorar, şayet vaki olduğunu bildirirlerse, konu hakkında bildiklerine ve kendi re'yine göre cevap verirdi. Eğer sorulan olay gerçekleşmemiş ise, "Meydana gelinceye kadar bekleyin, sonra sorarsınız" derdi.[216] Dârimî'nin naklettiğine göre benzer tarzda sorular Ammâr b. Yâsir'e de sorulunca, o da bu minvalde cevap vermiştir.[217] İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayette ise o şöyle demiştir: "Resûlullah'ın sahabelerinden daha hayırlı bir topluluk görmedim. Onlar Resûlullah vefat edinceye kadar kendisine yalnızca on üç mesele hakkında soru sormuşlardı ki bunların hepsi de Kur'an'da geçmektedir. «Sana haram ayları soruyorlar», «sana hayız hakkında soruyorlar" gibi âyetler bunların örnekleridir. Devamında şöyle demiştir: Onlar ancak kendilerine fayda verecek şeyleri soruyorlardı."[218]

Hişâm b. Müslim el-Kureşî şöyle anlatmaktadır: Mercu'd-Dibâc denilen yerde İbn Muhayriz'le beraberdim. Bir ara onu yalnız görünce yanına gittim ve kendisine bir mesele sordum. Bunun üzerine bana, "Bu meseleleri ne yapa-

215 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 4445; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 19509; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/221; *el-Evsat*, 7/265.

216 Dârimî, "Mukadime", 18.

217 Dârimî, "Mukadime", 18.

218 Dârimî, "Mukadime", 18; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/380.

caksın?" dedi. Ben, "Bu meseleler olmasaydı ilim yok olup giderdi" dedim. O şöyle karşılık verdi: "İlim giderdi, deme; çünkü Kur'an okunduğu sürece ilim (yok olup) gitmeyecektir. Fakat 'Fıkıh giderdi' deseydin daha isabetli olurdu."[219]

Hicrî ilk asırda sahabenin sorulan sorulara karşı takınılan tavır böyle olmakla birlikte, sahabelerin vefat etmesinin ardından İslam topraklarının genişlemesi ve müslümanların çok geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte, sorulan sorulardaki olayın gerçekleşip gerçekleşmediği hakkındaki tahkikat terkedilmiştir. Bunda, hadis-i şeriflerde geçen çok soru sorma yasağının mahiyetinin yorumlanması da etkili olmuştur.

Hatîb el-Bağdâdî'ye söz konusu geçen hadisin manası, Hz. Peygamber'in vefatıyla kalkmıştır. Zira şeriatın hükümleri artık belirli hale gelmiş, istikrar kazanmıştır. Dolayısıyla ondan sonra kimse helâli haram, haramı helâl yapamaz. Bu sebeple, henüz meydana gelmemiş meseleler hakkında soru sormak caiz olmuştur.[220]

Nevevî'ye göre çok soru sormanın yasaklılığıyla ilgili hadislerin tamamı, henüz meydana gelmemiş, insanların herhangi bir ihtiyacını ve problemini çözmeye yönelik olmayan sorulardır. Selef âlimleri bu türden soruları ve bunlara cevap vermeyi bir nevi tekellüf olarak görürler ve yasaklanan soru sorma kapsamında değerlendirirlerdi. Hz. Peygamber (s.a.v) muhtelif hadislerinde çokça soru sorulmasını ayıplamış ve yasaklamıştır. Nevevî'ye göre hadisteki yasağın, insanların çokça mal edinmek maksadıyla birilerinden istemeleri veya insanların durumları hakkında

219 Dârimî, "Mukadime", 18.

220 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1417, 1/340.

bilgi sahibi olmak için soru sormayı yahut insanlara hiçbir faydası olmayacak türden güncel veya geçmiş zamanda olmuş olaylar hakkında soru sorulması, şeklinde anlaşılması ve yorumlanması doğru değildir. Zira bu anlamların bir kısmı zaten hadisin ilk kısımlarında mevcuttur. Ona göre bu hadisteki soru sormanın yasağının kapsamı, kişinin kendi halinden ve yapacağı işlerden çokça sorma sıdır. Çünkü bu şeylerin bir kısmı kendisini ilgilendirmediği, hayatına hiçbir etkisi olmadığı halde sırf sormak suretiyle kendisini hem mesuliyet hem de külfet altına sokmuş olur.[221]

Hanefî fakihlerinden Cemâl el-Malâtî'nin (ö. 803/1400) bu minvalde bir değerlendirmesi bulunmaktadır. O, Tahâvî'nin *Müşkilü'l-Âsâr* üzerine yaptığı ihtisar çalışmasında Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadisi aktarır. Bir grup sahabe Resûlullah'a gelerek, "Ya Resûlullah, çölden bedeviler geliyorlar ve yanlarında bize parçalanmış et, yağ ve peynir getiriyorlar. Fakat bizler bunların hakikatini (nasıl kesildiklerini ve temiz olup olmadıklarını) bilmiyoruz" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: "Allah'ın haramlarına karşı dikkatli olun ve onlardan uzak durun. Allah'ın hakkında sükût ettiği şeyler ise affedilmiştir. Senin rabbin unutmuş da değildir. Kesilen hayvanlara Allah'ın ismini anın." Cemâl el-Malâtî'ye göre rivayet, durumun bilinmeyen kesilmiş hayvanların yenilebileceği hususunda Allah'ın müminlere göstermiş olduğu bir genişlik ve rahmettir. Şayet Hz. Peygamber dileseydi, bu gibi hususlarda ümmete darlık gösterir ve durumu belli olana kadar bunların yenilmesini mubah görmezdi. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Allah dileseydi sizi güç-*

221 Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, 12/11-12.

lüğe düşürürdü."[222] Geçmiş ümmetlerin aksine bu durum ümmet-i Muhammed için tanınan bir kolaylıktır.[223]

Hadisin bir başka varyantı da Selmân-ı Fârisî'den rivayet edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'e tereyağı, peynir ve kürk hakkında[224] sorulmuş; Hz. Peygamber de "Helâl Allah'ın kitabında helâl kıldıkları; haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Açıklama yapmadıkları ise sizin için *affedilmiş* olan şeylerdir" buyurmuştur.[225] Sahabelerin bu tutumu, genellikle yeni karşılaşılan hadiseler hakkında olmuştur. Özelikle Hicaz bölgesine uzak diyarlardan getirilen farklı gıda maddeleri, sahabelerin daha önce karşılaşmadıkları gıda türlerinden olması ya da yapılışını bilmediklerinden ötürü sorulma ihtiyacı hissedilmiştir. Hadiste de görüleceği üzere Hz. Peygamber, bunları yasaklamak yerine müsamaha göstermiş ve yenilebileceği yönünde bir tutum göstermiştir. Aynı tutum benzer rivayetlerde de görülmektedir. Sahabeler yenilmesinde kuşkulandıkları bazı gıdaları Resûlullah'a sormuşlar, o da onların zihinlerindeki şüpheleri izale etmiştir.

Hz. Peygamber, özellikle hakkında şer'î bir yasağın bulunmadığı hususlarda kendisine çok soru sorulmasını istememiştir. Zira o, bu tür soruların ısrarla sorulması ve arkasından hükmünün açıklanması yani mevzu bahis mesele hakkında şer'î bir hüküm oluşturulması durumunda yapamayacakları endişesini taşımıştır. Bu sebeple çeşitli vesilelerle kendisine soru sorulduğunda, helâl ve haram olan şeylerin açık bir şekilde beyan edildiğini ve Allah'ın

222 Bakara 2/220.

223 Cemâl el-Malâtî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts., 1/265.

224 Hadiste geçen " الفراء " kelimesi için ehli eşek anlamı da verilmiştir.

225 İbn Mace, "Et'ime", 60.

hakkında sükût ettiği yani herhangi bir açıklamada bulunmadığı şeylerin de kullardan *affedildiğini* açıklamıştır. Dolayısıyla hakkında haram olduğuna dair beyan bulunmayan şeylerin hükmü, eşyada esas olan ibâhadır prensibi gereği, mubah olmasıdır.

Kimi hükümlerin, zorluk ve meşakkat gibi sebeplerle *affedildiğine* dair örnekler bulunmaktadır. Daha önce de zikrettiğimiz üzere meşakkat, zorluğun kaldırılması veya ilkten zor hükümlerin vaz edilmemesi için hükümler hafifletilmiş veya tamamen kaldırılmıştır. Fıkıh metinlerinde bu durumun ifade edilmesi için genellikle "لا بأس", "لا حرج", "رفعا للحرج", "تيسيرا للمشقة", "للبلوى" gibi kavramlar kullanılmış bazen de bu durum "عفو" ve türevleriyle ifade edilmiştir. Örneğin Abdullah b. 'Amr'ın rivayet etiğine göre Resûlullah (s.av) Vedâ haccında iken bir ara insanların sorularını dinlemek için Mina'da durdu. Biri Hz. Peygamber'e yaklaşarak, "Farkında olmadan, kurbanımı kesmeden önce tıraş oldum (bu durumda ne yapmalıyım)" dedi. Resûlullah (s.a.v), "Bunun bir zararı yok, git kurbanını kes" dedi. Bir başkası gelerek, "Ya Resûlullah, bilmeden cemrelere taş atmadan önce kurbanımı kestim" dedi. Resûlullah ona da, "Git taşını at, bunun bir zararı yok" dedi.

Hadisin farklı rivayetlerinde, Hz. Peygamber'in Mina'daki bir soru cevap faslında bu meyanda değişik sorularda sordukları rivayet edilmektedir. Kimisi cemrelere taş atmadan eşiyle cinsel yakınlıkta bulunduğunu söylemiş, kimisi de tavaf yapmadan önce say' ettiğini. Râvilerin zikrettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) o gün, bir şeyi yapılması gereken zamandan ve sıralamadan önce yapanlar hakkında mutlaka " لا حرج " ifadesini kullanmış ve bu gibi şeylerin affedildiğini ve telafisinin mümkün olduğunu söy-

lemiştir. Bu manadaki rivayetlerin râvilerinden olan Üsâme b. Şerîk şöyle demiştir: "(O gün) Resûlullah'ın yanına kim gelip yaptığı bir hatayı söylese, Resûlullah hep "Bunda bir sıkıntı yok" ifadelerini kullandı. Ancak bir müslümana zülüm ve haksızlık edenler hakkında ise böyle demedi."[226]

Veda haccı esnasında meydana gelen ve H. Peygamber'e (s.a.v) sorulan soruların cevaplarını ihtiva eden bu hadis, pek çok varyantıyla birlikte hadis kitaplarında zikredilmiştir. Rivayetlerin ortak noktası, hac esnasında insanların takdim ve tehir yoluyla yani bazı hac amellerinin (menâsik) sırasını karıştırmaları sebebiyle ne yapacakları hususunda Hz. Peygamber'e soru sormaları ve onun da bu hususta kolaylaştırıcı bir yol olarak bunda bir beis olmadığını ifade ederek eksik kalan ya da vaktinde yapılmayan fiillerin tekrar yapılmasıyla bu müşkilin çözülebileceğini söylemesidir. Tahâvî'ye göre Hz. Peygamber'in "Bunun bir zararı yok –bunda bir sıkıntı yok" (لا حرج) ifadesinin iki anlama gelme ihtimali vardır. Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.v) bunu ya bir kolaylık olmak üzere mubah kılmış ve hacılar mezkûr fiillerden dilediklerini evvel, dilediklerini sonra yapabilmişlerdir. Yahut o gün yaptıklarından dolayı kendilerine bir günah olmadığını anlatmak istemiştir. Çünkü sahabeler bunları kasten değil, bilmeyerek yapmışlardı. Bu sebeple fiillerinde takdim ve tehir yapmalarından dolayı mazur sayılmışlardır.[227]

---

226 Konuyla ilgili rivayetlerin tamamı için bk. Buhârî, "İlim", 23, 24, 46, "Hac", 125, 130; Müslim, "Hac", 57, Ebû Dâvûd, "Menâsik", 80, 89; Tirmizî, "Hac", 54, 76, İbn Mâce, "Menâsik", 74; Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 224; Bu hadiseyle ve Hz. Peygamber'in tutumuyla ilgili olarak Dârekutnî'nin rivayetleri daha zengin ve açıktır. bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 2596-2607, 2787.

227 Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/235-236.

Hadis, fakihler tarafından detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir. İmam Muhammed, el-*Hucce 'alâ ehli Medîne* adlı eserinde, Ebû Hanîfe'nin takdim ile tehir yapılması durumunda herhangi bir ceza gerekmeyeceğini ancak Medinelilere göre ceza gerekeceğinden söz etmiştir.[228] Serahsî de *el-Mebsût*'ta konuyu detaylıca tartışır ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü aktarır. Ancak o, Ebû Hanîfe'nin Abdullah İbn Mes'ûd'dan aktardığı, "Herkim bir hac ibadetlerinden (menâsik) birini, diğerinden önce yaparsa, onun kan akıtması (kurban kesmesi) vâcip olur" rivayeti esas alarak, Hz. Peygamber'in bu uygulamasının, henüz hac menâsiklerini bilmeyen bedevilere, hangisinin önce ve hangisinin sonra yapılacağını öğretmek maksadıyla olduğunu, dolayısıyla bu uygulamanın sadece o dönemdeki ilk uygulayıcılarına mahsus olduğunu ifade ederek, hac ibadetlerinde takdim veya tehir yapanların ceza olarak kurban kesmeleri gerektiğini söylemektedir.[229]

Değerlendirme

Ma'fuvvun anh hükümlere kaynaklık etmesi bakımından hadis-i şerifler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in dinde kolaylığı tercih ettiği, ümmetine de kendilerine meşakkatli yükümlülükler yüklememeleri konusunda onları uyardığı görülmektedir. Çok soru sorulmasının yasaklanması hakkındaki rivayetlere gelince:

Hz. Peygamber insanların ihtiyacı olan ve açıklanması gereken bir konuda mutlaka açıklamada bulunmuştur. Nitekim kendisine sorulan sorular, vuzuha kavuşturulma-

228 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405, 2/372.

229 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000, 4/73.

sı gereken bir türden ise onu mutlaka cevaplandırmıştır. Kendisine çeşitli yiyeceklerin hükmü sorulduğunda veya cahiliyeden kalma bazı adetler üzerine insanlar bazı hayvanları ve yiyecekleri kendilerine haram addettiklerinde, kendisine bu husus vahiyle bildirilerek, *"Bana vahyolunanlar içinde bunu (bu haram dediklerinizi) yiyecek olan bir yiyici kimseye, haram kılınmış bir şey bulmuyorum"*[230] demiştir. Şayet sorulan sorular, henüz açıklanması gerekmeyen veya açıklandığı takdirde ümmete büyük meşakkatler gerektirecek türden olursa, Hz. Peygamber bu soruları cevaplamadığı gibi bu türden sorular sorulmasını da yasaklamış ve, "Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız. Zira sizden öncekiler peygamberlerine gereksiz ve çok soru sormaları sebebiyle helak oldular. Dolayısıyla ben size neyi yasakladıysam ondan derhal kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin!"[231] buyurmuştur. Bunun sebebini de geçmiş ümmetlerin durumlarını örnek göstererek yersiz soru sormanın insanların kaldıramayacakları ilave teklîfî hükümlerin getireceğini beyan etmiş ve onların sordukları soruların hükümlerine riayet etmeyerek isyan ettikleri gibi aynı durumun ümmetinin başına geleceği endişesini ifade etmiştir. Bu bağlamda, cevabı soru sorana fayda getirmeyecek konularla ilgi soru sormanın, inatlaşmak kastıyla, boş yere veya alay etmek için soru sormanın ve Allah'ın kullarından gizleyip kendilerine bildirmediği konulara yönelik sorular yöneltmenin yasaklandığına dair pek çok hadis bulunmaktadır. Ayrıca elimize ulaşan çeşitli rivayetler göstermektedir ki Hz. Peygamber (s.a.v), sordukları konudaki hükmün daha da ağırlaştırılmasına sebep olaca-

230 En'âm 6/145.

231 Buhârî, "Eymân", 76.

ğı endişesiyle Müslümanların helâl ve haramlar hakkında fazlaca soru sormalarını yasaklamıştır.

Âlimlerce soru sorulmasının yasak oluşunun hikmeti, dinde mubah bir alanın bırakıldığına işaret etmek içindir. Buhârî'deki hadisin "İ'tisâm" başlığı altında zikredilmesinin sebebi ise insanların çok soru sormaları suretiyle doğrudan ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ayrılma, kopma endişesinin, bu gibi durumlarda daha baskın olmasıdır. Zira bu durumun kadim tecrübesinden olmak üzere, önceki ümmetlerin durumu yine hadislerle ifade edilmiştir. Çok soru sormanın sakıncalarını daha çok sonuca başlayan şarihler, bununla insanların kendilerini ilgilendirmeyen meselelerle iştigal edeceklerini vurgulamışlardır. Özellikle gayba dair meselelerde soru sormak kesinlikle yasaklanmıştır ki, bu türden bilgiler ancak sem'iyatla bilinebilir.

Şunu ifade etmek gerekir ki, vahyin indiği dönemde bazı hükümlerin bildirilmesi, soru sorulmasına bağlanmış olduğundan, yerli yerince soru sorulması istenmiş, yersiz sorulardan ve ısrarcı tavırlardan kaçınılması talep edilmiştir. Ayrıntılar üzerinde fazla sorular sorulması halinde, cevapları duyanlar veya yorumlayanlar -farz kılınmadığı halde- yanlışlıkla yeni farzlar icat edebilirler. Nitekim bazı hadislerde buna işaret edilmiştir. Nitekim hadislerin ifade ettiği tarihî tecrübeler de soru sormayla ilgili uyarıların, birtakım zararlarının bulunduğuna işaret etmektedir. Buraya kadar incelediğimiz ayet ve hadislerde önceki toplumlardan bazılarının kendilerine bildirilen dinî yükümlülükleri âdeta yetersiz bularak daha fazla yükümlülük isteyen bir tavır içine girdiklerinden ve sonra da bunlar üzerinde görüş ayrılığına düşüp asıl vecibeleri de terk eder hale geldiklerinden söz edilmektedir. Bu sebep-

le Hz. Peygamber (s.a.v) ümmetin onlar gibi aynı hataya düşmemeleri ve asıl dinî vecibeleri bırakıp yeni yükümlülük arayışı içine girmemeleri için, dini meseleler hakkında soru sorulmasında bazı esaslara işaret etmiştir.[232] Bunların bir kısmını müfessirler ve hadis şarihleri beyan etmiştir ki, onlara dair beyanları zikrettik.

Çok soru sorulmayla afv (ma'fuvvun anh) ilişkisine çalışmamızın bir sonraki bölümünde değineceğiz ancak burada kısa bir değerlendirme yapacak olursak: Gerek ilgili ayetlerde ve gerekse hadislerde geçen çok soru sorma yasağı ve Allah'ın -unutma söz konusu olmaksızın- bazı meseleler hakkında beyanının olmaması ve bunların afv dâhilinde değerlendirilmesi, hukukun bütün alanlarını kapsayıcı olmayıp içtihada mahal olmayan alanlarla sınırlıdır. İçtihada mahal olmayan bu hususlara, ilgili naslarda "insanların güç yetiremeyeceği hükümler" ifadesiyle değinilmiştir.

232 Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/347-348.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. İSLAM HUKUKUNDA MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN USÛLÎ DAYANAKLARI

Her hukuk sisteminin gerçekleştirmek istediği birtakım gayeleri vardır. Bu gayelerin başlıcaları insanlara yarar sağlama, onlardan zararı giderme ve bu yolla toplum düzenini koruma şeklinde özetlenebilir. Makâsıdü'ş-şerîa konulu eserlerde İslâm'ın getirdiği hükümlerin nihaî gayesinin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek, yani yararlı sonuçların elde edilmesini ve zararlı olanların giderilmesini sağlamak olduğu ifade edilmiştir.[233] Nitekim İslâm hukukunun, bu amaçları gerçekleştirmek için benimsediği yollardan biri de kolaylaştırma ilkesidir.[234]

İslam hukuku gerek fert gerekse toplumsal düzeyde kolaylığı benimsemiş ve aşırılığı, orta yoldan ayrılmayı ve kişinin kaldırmayacağı yükleri yüklenmesini yasaklamıştır. İslam'ın bu yönünü işaret eden pek çok nas bulunmaktadır:

---

233 Ertuğrul Boynukalın, "Mekâsıdü'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 27/423-427.

234 Recep Cici, "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*,14/1, 2005, s. 61-88.

"Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."[235], *"Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar."*[236], *"Allah sizden yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır"*[237], *"O Peygamber, onlara uygun olanı emreder, onları fenalıktan meneder; onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir"*[238] gibi âyetler ve Hz. Hz. Peygamber'in, "Din kolaylıktır. Bir kişi takatinin üstünde ibadete kalkışırsa din karşısında âciz kalır. Bunun için aşırıya kaçmayın, dosdoğru yolu tutun ve (salih amellerden alacağınız mükâfattan ötürü) sevinin. Sabah, akşam ve gecenin bir kısmında (dinç olduğunuz vakitlerden) yararlanın (ki taat ve ibadetinize devam edin)"[239] ve yine "Yüce Allah'ın en çok sevdiği din hangisidir?" diye sorulduğunda "Kolay olan hanîflik dinidir" şeklinde cevap verdiği hadislerinde, genel manada dinde esas olanın kolaylık olduğunu ifade etmiştir. [240]

Bu âyet ve hadislerden hareketle fıkıh âlimleri "Meşakkat teysîri celbeder", "Bir iş dıyk oldukta müttesi' olur", "Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar"[241] gibi kaideler va'z ederek, zorluk ve meşakkat hallerinde hukukun tavrını sistematize etmişlerdir. Zira İslam'da yükümlülükler takat ölçüsünde belirlenmiştir. Ancak teklifin ve imtihanın bir gereği olarak va'zedilen her teklîfî hükmün, haddi zatında bir külfeti ve ağırlığı bulunmaktadır. Bu se-

235 Bakara 2/185.

236 Bakara 2/286.

237 Nisâ 4/28.

238 Arâf 7/157.

239 Buhârî, "Îmân", 29.

240 " عن بن عباس قال : سئل النبي صلى الله عليه و سلم أي الأديان أحب إلى الله عز و جل قال الحنيفية السمحة "

241 Mecelle madde: 17-18, 22.

beple kaldırılması hedeflenen meşakkat, insanların kaldıramayacakları ve mutadın üstünde olan meşakkatlerdir. Yükümlülüklerin ifasında mutadın üstünde bir meşakkat ortaya çıkması durumunda; hayız ve adet halindeki kadından namazın düşmesi örneğinde olduğu gibi ıskat, seferde dört rekâtlı namazların iki rekât kılınmasında olduğu gibi eksiltme (tenkis), suyun bulunmadığı durumlarda mânevî kirliliği başka seçenek getirmek (ibdâl) suretiyle yani teyemmüm ederek giderme, Arafat'ta ikindi namazının öne alınarak öğle namazı vaktinde kılınmasında olduğu gibi takdim, Müzdelife'de akşam namazını yatsı vaktinde kılma örneğinde olduğu gibi erteleme-öteleme (tehir), zaruret durumlarında haramları kullanma ruhsatı getirme (terhis) gibi yollarla meşakkatin yükü ya tamamen ortadan kaldırılmış ya da hafifletilmiştir.

Ayrıca İslam hukuku insanların özel durumlarını dikkate alarak hükümler va'z etmiştir. Bu itibarla sağlıklı, hasta, özürlü gibi farklı durumlarda olan kişiler arasında yükümlülük açısından ayrım yaparak onların durumlarına özel hükümler koymuştur. Yine giderilmediği takdirde insanın canına mal olacak veya hayatı yaşanamaz kılacak zaruret durumlarını da dikkate alarak değerlendirmiş ve bu durumlara özel olarak "zaruret hali" kuralları ihdas etmiştir. İslam hukuk literatürüne, "ma'fuvvun anh" ve çoğul kullanımıyla "ma'fuvvât" olarak dâhil olan bu kavramla da kolaylaştırma ilkesinin bir gereği olarak, insanların mükellefiyetlerini ifa ederken karşılaştıkları kimi zorlukların hafifletilmesi hedeflenmiştir, çünkü, "İnsanların yararına olan şeyi almak daha evladır. Zira zorluk kaldırılmıştır."[242]

242 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/25.

''مَا كَانَ أَرْفَقَ بِالنَّاسِ فَالْأَخْذُ بِهِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْحَرَجَ مَدْفُوعٌ''

İslam hukukunda yükümlükleri hafifletici tedbirler bağlamında meşakkatlerin dikkate alınmasıyla birlikte verilen ruhsat ve umûmü'l-belvâ gibi kolaylaştırıcı ilkeler bulunmakla birlikte afv nazariyesinin bazı ayırıcı özellikleri bulunmaktadır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu hususlara işaret edilecektir.

2.1.1. Tanım ve Terimleşme Süreci

İslam hukukunda affedilen hükümler, yukarıda kısaca zikrettiğimiz kolaylık, zorluk ve meşakkatin kaldırılması gibi genel prensiplerden hareketle bir kavram olarak bu türden hükümlerle beraber zikredilmiştir. Klasik literatürde "ma'fuvvât" için özel bir tanımlama yoluna gidilmemiştir. Bununla beraber, gerek usul gerekse furu fıkıh kitaplarında, affedilen hükümlerle ilgili olarak " مَا لَا يُمْكِنُ لَا يُمْكِنُ ", " التوسع ", " عفى عنه ", " وَالْيَسِيرُ عَفْوٌ ", " الِاحْتِرَازُ مِنْهُ ", " حُكْمًا لِلْغَالِبِ ", " فَهُوَ عَفْو ", " مَعْفُوًّا عَنْهُ ", " يُعْفَى ", " التَّحَرُّزُ عَنْهُ ", " ما لا يمكن الامتناع عنه " gibi kavram ve terkipler kullanılarak ma'fuvvun anh hükümler açıklanmıştır.

Hanefî mezhebinin kazuistik çözüm yöntemi sebebiyle ma'fuvvâta dair hükümler, çok erken bir dönemde başlamıştır. Bunun ilk nüvelerini İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabında görmekteyiz. *el-Asl*'ın râvilerinden olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî el-Bağdâdî'nin (ö. 200/816 [?]) İmam Muhammed'den bir mesele hakkındaki rivayetinde, insanların sakınamayacağı bir hüküm şöyle ele alınmıştır:

"Hasan eş-Şeybânî'ye, 'Şayet fare su kuyusuna düşse ve ölse ancak şişip parçalanmamış olursa ne yapmak gerekir, bu hususta görüşün nedir?' diye sordum. 'Yirmi ya da otuz kova su çıkartılır' dedi. 'Yirmi ya da otuz kova su çıkarılmasına rağmen fare hala kuyuda ise ne yapıl-

ması gerekir?' dedim. 'Fareyi çıkardıktan sonra yirmi ya da otuz kova tekrar boşaltmaları gerekir' cevabını verdi. 'Yirmi kova su çaktırıldıktan sonra fareyi çakarsalar da ardından on kova daha boşaltsalar olur mu?' dedim. 'Hayır böylelikle temiz sayılmaz. Farenin çıkarılmasından sonra yirmi veya otuz kova su boşaltmaları gerekir' dedi. 'Kuyuyu boşaltma esnasında kovadan kuyuya damlayan sular hakkında ne dersiniz' dedim. 'Bu damlalar kuyuyu necis yapmaz; zira bundan sakınmak mümkün değildir «لأن هذا لا يمتنع منه » cevabını verdi."[243]

Yine İmam Muhammed *el-Asl adlı eserinde* cünüb kişinin gusül abdesti alırken, bedeninden akan suların bir kısmının, su aldığı kaba suya akması durumunda, bunun kaptaki temiz suyu ifsat edip etmeyeceği sorusuna, bunun suyu ifsat etmeyeceğini zira bu durumun kaçınılması mümkün olmayan bir durum olduğunu ifade ederek, bu kaide üzerinden ma'fuvvun anh hükümlere işaret etmiştir.[244]

Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ında afv'ın iki anlamda kullanılabileceğini söyler. Birinci manada afv, Allah'ın kullarını cezalandırmayıp bağışlamasıdır. Bu kelimenin "mağfiret" manasındaki en sık kullanılan anlamıdır. İkinci manası ise belirtilen hususlarda yükümlülüğün kaldırılmasıdır ki, bu türden affedilen hükümlerin ifa edilmesiyle sevap elde edilmediği gibi terkedilmesiyle de azaba müstahak olunmaz. Bunun örneği Hz. Peygamber'in, *"Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"*[245] hadisidir.

243 Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012, 1/62.

244 Şeybânî, *el-Asl*, 1/20.

245 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/179, 375, 443 vd. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 7198; Taberânî'deki rivayet "عفوت لكم عن الخيل والرقيق وليس فيما دون المئتين زكاة" şeklindedir. bk. *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/177.

Tahâvî'ye göre, bu hadisteki kullanımıyla "afv"ın anlamı, daha önceden var olan bir hüküm ve teklifin daha sonradan kaldırılması değildir. Bilakis hadiste kastedilen anlam, kulların her hangi bir hak sebebi olmadan, onlardan zekât yükümlülüğünün terk/ıskat edilmesidir.

Tahâvî, şâri'in mükellef tutmadığı hükümlere örnek olarak İbn Abbas'tan bir nakil zikreder. Buna göre cahiliye dönemi insanları kimi şeyleri hoşlarına gittikleri için yerler (helâl görürler), kimi şeyleri de çirkin gördükleri (haram kabul ettikleri) için de yemezlerdi. Allah, Hz. Peygamber'i (s.a.v) gönderince helâl ve haramı bildirdi. Dolayısıyla onun haram kıldığı şeyler haram, helâl kıldığı şeyler de helâl olmuş oldu. Tahâvî'ye göre, hadislerde geçen, "وما سكت عنه فهو عفو"dan maksat, insanların işledikleri bir günahın affı değil; yapıldığı takdirde sevap getiren bir ibadetin veya işlenmesi halinde cezayı gerektiren bir eylemin, insanlardan affedilmiş olmasıdır.[246]

Tahâvî'nin açıklamalarına benzer bir açıklamayı da Cessâs (ö. 370/981) yapmaktadır. Bazı namazları kılmada acele etmenin mutlak surette fazilet olarak kabul edilemeyeceğini incelediği bölümde, bütün namazların edasında acele edilmesinin daha faziletli olduğunu ve buna da Hz. Peygamber'in, «*Vaktin evvelinde Allah'ın rızası, sonunda ise affı vardır*»[247] hadisini delil getirerek buradaki affın ancak bir taksirin işlenmesi mukabilinde olacağını söyleyenlere karşı bazı istidlallerde bulunmuştur. Ona göre, bütün namazlarda acele etmenin daha faziletli olduğu kanaati, Hz. Peygamber'in, "*Şayet ümmetime meşakkat vereceğinden endişe etmeseydim, onlara yatsı namazını gecenin üçte birine kadar*

246 Tahâvî, *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr*, 8/450.

247 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 998-999; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nr. 2133.

geciktirmelerini emrederdim"[248] hadisiyle tearuz etmektedir. Ayrıca, hadiste zikredilen "afv"tan maksadın, bir taksir/günah sebebiyle meydana gelen, "bağışlama" anlamındaki "af" olduğunu iddia etmek, fahiş bir hatadır. Zira buradaki "afv"tan amaç, kolaylık ve genişliktir ki, Hz. Peygamber, "*Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"*[249] hadisinde de bu anlamda kullanmıştır. Yine, Ramazan gecelerinde, imsaktan önce cinsel birlikteliğin helâl olduğunu bildiren âyette geçen, " فتاب عليكم وعفا عنكم "[250] afv'tan maksat da, kolaylık ve genişliktir.[251] Yoksa işlenen herhangi bir günahın affı değildir.[252] Bu minvalde, "*Vaktin evvelinde Allah'ın rızası, sonunda ise affı vardır."*[253] hadisindeki afv da, günahın ve kusurun affı anlamında yorumlanamaz. Zira hem Cebâil'in beş vakti öğretmesi hadisesinde hem sair zamanlarda Hz. Peygamber namazları vaktin sonunda da kılmıştır.[254]

Hukuki metinlerin yanı sıra tâbiîn ve tebe-i tâbiîn rivayetlerinde, affedilen hükümler hakkında bu kavramın kullanıldığını görmekteyiz. Tâbiinden Ubeyd b. Umeyr (ö. 72-74?/691-693 [?]) şöyle demiştir: "Allah, helâl ve harama dair hükümler indirmiştir. Helâl kıldığı şeyleri siz de helâl kabul ediniz. Haram kıldıklarından da uzak durunuz.

---

248 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 25; İbn Mâce, "Salât", 8; Nesâî, "Mevâkît", 20; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 147; Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah, *el-Müsnedü'l-müstahrac alâ Sahîhi'l-İmâmi'l-Müslim*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, 1/312;

249 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4.

250 Bakara 2/187.

251 Her ne kadar günümüz çevirilerinde, bu kısım, "tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır" şeklinde tercüme edilmişse de, *Kur'an Yolu* tefsirindeki açıklamalar buna açıklık getirmekte ve Cessâs'ın tevilini doğrulamaktadır.

252 Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, 1/518.

253 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 998-999; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 2133.

254 Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, 1/519.

Bunlar arasındaki şeyleri ise helâl ya da haram kılmaksızın terk etmiştir/bırakmıştır. Bu da Allah'tan bir aftır." Ubeyd b. Umeyr daha sonra Mâide sûresinin 101. âyetini okumuştur.[255]

Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre, hem fıkhî hükümlerle hem de Mâide sûresindeki, *"Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur."*[256] âyetindeki "afv / عفو" ın anlamı, "terk/bırakmak"tır. Yani haram veya helâl oluşu hakkında herhangi bir malumatın bulunmadığı hususlarda Şârî, hükmün beyanını terk etmiştir. Dolayısıyla mükelleflerden de araştırılmaması istenmektedir. Zira hakkında herhangi bir hükmün beyan edilmediği meselelerin açıklanması durumunda, hükmün getireceği mesuliyet ve mükellefiyet sebebiyle, insanlara ağır bir yük getirir ve bundan dolayı sıkıntıya düşebilirler.[257]

İlk dönem usul ve furû eserlerinde ma'fuvvun anh için kuşatıcı bir tanım yapılmamış ancak onun kapsamı ve hedefi dikkate alınarak örnekler verilmiştir. Kavram hakkında en geniş tanım ve açıklamayı yapan ise Şâtıbî olmuştur.[258] Şâtıbî, afv kapsamına giren hususları değerlendirirken, bu kapsama girdiğinde ittifak edilen, hata ve unutma dolayısıyla mükellefin sorumlu olmayacağını, bu durumda bulunan mükelleften sadır olan fiillerin "afv" kapsamına girdiğini söylemiştir. Ona göre hata ve unutma sebebiyle mükelleften sadır olan fiillerin, yapılması emredilenlerden olmasıyla yasaklananlardan olması arasında bir fark

255 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/289.

256 Mâide 5/101-102.

257 Kurtubî, el-*Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/332.

258 bk. Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delaleti*, s. 81.

yoktur. Çünkü fiiller, eğer emrolunan veya yasaklanan ya da tercihe bırakılan kısımlardan değillerse, o takdirde hakkında şe'î bir hüküm bulunmayan " ما لا حكم له في الشرع " kısma râci olurlar ki, "afv"ın anlamı da budur, demek suretiyle "afv"ın anlamını, "Hakkında şeriatın herhangi bir hükmü bulunmayan fiiller" şeklinde tanımlamıştır.[259]

Önder'in aktardığına göre Şâtıbî'den önce de konuya temas eden âlimler olmuştur. Örneğin İbn Hazm "afv" ile ilgili olarak "Şâri'in ne emretme ne de yasaklama şeklinde temas etmeyerek bıraktığı şeyler affedilmiş olup zorunlu olarak terk edilmişler kapsamındadır" açıklamasını yapmaktadır. Yine İbn Hazm, "afv"la ilgili olarak, "Vahyin hakkında hüküm indirmedikleri ma'fuv olanlardır" şeklinde bir tanım da yapmıştır.[260]

Önder'e göre tanımların ortak noktasında afv, "hakkında sükût edilenler" şeklinde açıklandığından dolayı, bunun "afv"ın temel unsurunu oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Şunu ifade etmekte yarar vardır ki, ma'fuvvun anh hakkında yapılan tanımlamalar, ilgili nasların ifade ettiği zahiri mana itibara alınarak yapılmış ve yüzeysel olarak bakıldığında, şâri'in hakkında herhangi bir hüküm beyan etmediği hususlar ma'fuvvun anh olarak değerlendirilmiş gözükmektedir. Önder'in de ifade ettiği gibi her meskût-i anh'ı, ma'fuvvun anh olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira hakkında nass olmasa da şâri'in ictihad için boş bıraktığı bir saha bulunmaktadır. Bu konu hakkındaki değerlendirmeyi ve meskût-i anh ile mafuvvât arasındaki ilişkiyi ve ayrılan noktaları sonraki bir başlıkta değerlendireceğiz.

259 Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, Kahire: Dâru İbn Affân, 1997, 1/259.

260 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delaleti*, s. 82.

Klasik furû eserlerinde ma'fuvvun anh olarak nitelendirilen hükümlerin birçoğu, hakkında şer'î bir hüküm bulunmakla birlikte, umumi bir maslahat sebebiyle mükelleflerden kaldırılan, ıskat edilen hükümler olarak bakılmaktadır. Bu itibarla ma'fuvvun anh'ı, meskût-i anh'ı da içine alacak şekilde, "Şârîin mükellef tutmadığı hükümlerin yanında sakınılması güç, kudret dâhilinde olmayan ya da umûmü'l-belvâ gibi sebeplerle hükmü mükelleflerden terk edilen (kaldırılan), bağışlanan hükümler" şeklinde tanımlamak mümkündür.

2.1.2. Teklîfî Hükümler İçerisinde Afvın Yeri

Mütekellimîn metoduna mensup usûlcüler teklîfî hükmü, şâriin hitabına nispet ederek îcab, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm şeklinde beş kısma ayırmışlardır.[261] Hanefîler ise bunu mükellefin fiiline nispet ederek farz, vâcip, mendub, mubah, tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh ve haram şeklinde yedi kısma ayırarak incelemişlerdir. Afv'ın bu taksim içerisinde nerede bulunacağı ise çok belirgin olmadığı için sonraki usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Bunun nedeni, değişik varyantlarıyla beraber;

الحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللهُ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللهُ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ

"Helâl, Allah'ın kitabında helâl kıldığı şeydir. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeydir. Hakkında sükût ettiği şey ise affedilmiştir"[262] şeklinde rivayet edilen hadisinde geçen "sükût edilen alan"ın teklîfî hüküm cihetinden yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada yapılan itirazın ana fikri, afvın teklîfî hükümlerden biri sayılıp sayılamayacağı, sayıldığı takdirde nerede konumlandı-

261 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/259.

262 Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60.

rılacağıdır. Bu tartışmanın ortaya çıkmasının ana etkeni, meskût-i anh hükümlerin, helâller ve haramlar gibi teklîfî hükümler hiyerarşisine yerleştirme çabasıdır. Örnek olarak Ebû Sa'lebe el-Huşenî'den (ö. 75/694-95) rivayet edilen ve ma'fuvvun anh hükümlerine kaynaklık eden, "Yüce Allah, birtakım şeyleri farz kılmıştır; onları zayi etmeyiniz. Bazı şeyleri haram kılmıştır, onları da çiğnemeyiniz. Birtakım hadler/sınırlar belirlemiştir; onları aşmayınız. Bazı şeyler hakkında da -unutma söz konusu olmaksızın- bir şey söylememiştir. Siz de onları araştırmayınız"[263] hadisine dayanarak, dinin usul ve furû konusundaki hükümlerinin dört kısımda mütalaa edilebileceği söylenmiştir. 1. Farzlar, 2. Haramlar, 3. Hudutlar, 4. Meskût-i anh olan hükümler. İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) naklettiğine göre İbnü's-Sem'ânî de (ö. 489/1096) bu hadisin beyanında, "Bu hadisle amel eden (farzları yerine getirdiği için) sevaba ulaşır. (Haramlardan sakındığı için) cezadan kurtulur. Çünkü farzları eda edip haramlardan sakınan ve Allah'ın belirlediği sınırları aşmayıp, açıklanmayan hükümleri araştırmayan kişi, faziletin bütün kısımlarını elde etmiş, dinin hukukunu tamamlamış olur. Bütün hükümlerin genel çerçevesi hadiste zikredilen minval üzerinedir"[264] demek suretiyle meskût-i anh hükümlerin bilinen teklîfî hükümler içerisinde yer aldığına işaret etmiştir. Buna göre farzlar, Allah'ın kullarına yapılmasını emrettiği namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerdir. Haramlar kesin bir şekilde sakınılmasını talep ettiği işlerdir. Hudutları ise iki kısımdır:

---

263 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 4445; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nr. 19509; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*; İbn Âdil, *el-Lübâb fû ulûmi'l-Kitâb*, 7/548.

264 İbn Hacer el-Heytemî, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *el-Fethu'l-mübîn, bi-şerhi'l-Erbaîn li'n-Nevevî*, thk. Muhammed Hasan İsmailî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, s. 549.

1. Yapılmasına izin verilen sınırlardır; ancak bunların sınırları aşılamaz. Bu türün dâhiline, ibaha, nedb ve vücûb türünden olup da Allah'ın izin verdiği tüm fiiller girmektedir. Bunların sınırlarının aşılması ise, " تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ " *"Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; bu sebeple onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu sınırları (kuralları) çiğnerse işte onlar zâlimlerin ta kendileridir"*[265] âyetiyle ifade edildiği gibi O'nun koyduğu sınırların çiğnenmesi anlamına gelmektedir.

2. Kesinlikle yaklaşılmaması gereken hudutlardır ki, " تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا " *"Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın"*[266] âyetiyle ifade edilmiştir.

Şâtıbî'ye göre ise (ö. 790/1388) helâl ile haramlar arasında Allah'ın, "afv mertebesi" olarak adlandırdığı bir alan bulunmaktadır. Şâtıbî kesin ifadeler kullanmamakla birlikte ona göre bu mertebede bulunan hükümler, beş teklîfî hükümden biri altına dâhil edilmez. Çünkü teklîfî hükümler, mükelleflerin fiillerine ancak kastın (niyetin) bulunması durumunda taalluk ederler. Kasıt bulunmadığı zaman ise teklîfî hükümden söz etmek mümkün değildir. Ma'fuvvât kapsamında olan fiillerin, teklif kapsamında olmaması sebebiyle bu fiillerde sorumluluk yoktur.[267] Şâtıbî bu hususta, "Kur'an ve sünnette Mafuvvun anh Hükümlerin Dayanakları" bölümünde zikrettiğimiz âyet, hadis ve rivayetleri, "afv"ın özel konumu için bir dayanak oluşturduğunu söylemektedir.[268]

265 Bakara 2/229.

266 Bakara 2/187.

267 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/253.

268 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/253.

Şâtıbî'nin, ma'fuvvun anh'ı beş teklîfî hükümden ayrı bir yerde konumlandırdığın söylemiştik. Ancak bizim gördüğümüz kadarıyla Şâtıbî bu konuda net bir tavır takınmayıp sadece ihtimaller üzerinde durmaktadır. Zira o, *el-Muvafakât* adlı eserinde, teklîfî hükümler içinde "afv"ın konumunu ele aldığı "Onuncu Fasl"ın başında afv'ın beş teklîfî hükümden ayrı bir konumda değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederken daha sonraları, usûlcülere göre teklîfî hükümlerin beş tane olduğu ve bundan başka bir teklîfî hüküm varsaymanın mümkün olmadığını yine aynı şekilde vaz'î hükümler içinde de afv'ın bulunmadığını ve dolayısıyla afv'ın teklîfî hükümler içinde bir yerde konumlandırılması gerektiğini ifade etmektedir.

Şâtıbî teklifi hükümler arasında afv için özel konumlandırma yapmamakla birlikte "afv mertebesi" diye isimlendirdiği bir alanın sabit olduğunu söyler. Ona göre ma'fuvvun anh'ın bilinen teklîfî hükümlerden ayrı bir yerde bulunmasının bazı delilleri bulunmaktadır: Biz burada, tekrara düşmemek için bu delillere özet olarak değinmek istiyoruz. Zira bu delillerden bir kısmı, "Ma'fuvvun Anh Hükümlerinin Naslardaki Dayanakları" başlığında zikrettiklerimizle örtüşmektedir.

1. Kulların fiilleri, mükellef olmaları bakımından ya tamamen teklîfî hükümlerin (iktizâ veya tahyîr) altına girer ya da tamamen girmez. Şayet kulların fiilleri tamamen teklîfî hükümlerin altına giriyor ise bu durumda, kulların fiilleri için beş teklîfî hükmün dışında bir teklîfî hüküm yok demektir. Şayet kulların fiillerinin bir kısmı, mezkûr teklîfî hükümlere dâhil değilse, bu takdirde bazı mükelleflerin, bir vakte veya duruma özel fiilleri sebebiyle, teklif hitabının dışında kalmış olmaları gerekecektir ki bu ise batıldır. Çünkü insanın mükellef olması hasebiyle hiçbir

şekilde teklif dairesi dışında düşünülmesi sahih değildir. O halde beş teklîfî hükme ilave başka bir teklîfî hükmün bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.[269]

2. Teklîfî hükümlere ilave olduğu varsayılan şey (afv), ya şer'î bir hüküm olacak ya da olmayacaktır. Eğer şer'î bir hüküm değilse zaten itibar edilmeyecektir. Onun şer'î bir hüküm olmadığının delili ise "afv" diye isimlendirilmesidir. "Afv" durumu ancak mükellefin durumunun, emir ya da nehye (teklîfî hükme) muhalif olması durumunda söz konusu olabilir. Yani mükellefin içinde bulunduğu ve hükmü gerektiren durumun, mecvut emir veya nehiy hükümlerine aykırı olması durumunda ortaya çıkar. Şâtıbî'ye göre bu durumda, teklîfî hükümden önce de hükmün varlığı anlamına geleceğinden ve hükümler arasında tezatlık oluşacağından dolayı sahih değildir. Aynı şekilde "afv" sadece uhrevî bir hükümdür. Hukukun amacı ise dünyevî durumlara yönelik hükümlerdir. Eğer "afv", şer'î bir hüküm olsaydı, teklîfî hükümlerden veya vaz'î hükümlerden biri olması gerekecekti. Hâlbuki teklîfî hükümler beş türle sınırlıdır. Vaz'î hükümler de böyledir. "Afv" ise bunlar arasında yoktur.[270]

3. Teklîfî hükümlere ziyade olduğu varsayılan şey (afv), usûlî bir bakış açısıyla, "Bazı olayların Allah'ın hükmünün dışında bulunması sahih midir?" şeklinde incelenecek olursa, bu ihtilaflı bir konudur ve "afv"ın bu cihetiyle tetkik edilmesi halinde böyle bir hükmün ispatı da reddi kadar delile muhtaçtır.[271]

Şâtıbî'ye göre nihai tahlilde afv mertebesinin teklîfî hükümler hiyerarşisi içindeki konumu net olmamakla be-

269 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/261.

270 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/262.

271 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/262.

raber, naklî deliller onun beş teklîfî hüküm içinde mütalaa edileceğini gösterir. Zira "afv"ın müstakil bir hüküm intibaını veren zahir ifadelerin tevîl imkânı bulunmaktadır. Bu sebeple beş teklîfî hükmün nevilerinin birinin altında incelemek mümkündür. Nitekim "afv nazariyesi" hata, unutma, ikrah (zorlama, tehdit), ve güçlüğün kaldırılması durumlarına matuf durumları ifade etmektedir.

Şâtıbî'ye göre ictihad konusunda yapılan hataların affedilmesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. [272] O, hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan meselelerde soru sorulmasının yasaklanmasının, bu tür meseleler hakkında berâet-i asliyye prensibinin câri olmasına bağlamaktadır. Çünkü bu gibi şeyler berâet-i asliyye hükmüne râci bulundukları için "ma'fuvvun anh" yani "afv" kapsamına dâhil olmaktaydı.[273] Bu hususta o, Hz. Peygamber'den rivayet edilen, *"Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız. Zira sizden öncekiler peygamberlerine gereksiz ve çok soru sormaları sebebiyle helak oldular. Dolayısıyla ben size neyi yasakladıysam ondan derhal kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin!"*[274] ve haccın farz olduğunu tebliğ ettikten sonra her sene farz olup olmadığını soran bir sahabeye, "Evet deseydim her sene farz olurdu" şeklindeki hadisi[275] ve Mâide sûresinin 101 ve 102. âyetlerini delil olarak zikretmiştir. Ona göre hakkında soru sorulması yasaklanan hükümler, aslî berâet hükümlerinden olup "ma'fuvvun anh" kabilindendir. Haccın Allah için olması âyetin muktezasıdır. Aynı şeklide haccın hali

272 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/256.

273 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/256.

274 Buhârî, "Eymân", 76.

275 Buhârî, "İtisâm", 2, "Eymân", 76; Müslim, "Hac", 73; Nesâî, "Menâsik", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8129; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 2737.

hazırdaki sene içinde yapılması da âyetin gereğidir. Âyette tekrar hakkında sükût edilince, yapılması istenen şey, ihtimaller arasında en hafif olana hamletmekti. Diğer bir ihtimâlin de amaçlandığı varsayılsa bile bu "ma'fuvvun anh" yani "afv" kapsamına dâhil olacaktı.[276] Şâtıbî'ye göre İsrailoğulları'dan bir inek kesilmesinin istendiği kıssada da[277] aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla mükelleflerin, kendilerine teklif edilen fiillerden ve onların hükümlerinden soru sormaları hoş karşılanmadığı bir saha bulunmaktadır. Bundan da o alanın "ma'fuvvun anh" yani af kapsamında olması gerektiği anlaşılır. Bu sebeplerden ötürü Şâtıbî'ye göre beş teklîfî hüküm içerisinde yer almayan ancak "afv mertebesi" diye bir alan bulunmaktadır.[278]

2.1.3. Meskût-i Anhın Kapsamı ve Ma'fuvvun Anh ile İlişkisi

Çalışmamızın, "Mafuvvât Hükümlerinin Naslardaki Dayanakları" bölümünde zikrettiğimiz üzere, meskût-i anh kavramı, Hz. Peygamber'in,

الحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللهُ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللهُ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ

"Helâl, Allah'ın kitabında helâl kıldığı şeydir. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldığı şeydir. Hakkında sükût ettiği şey ise affedilmiştir"[279] şeklinde rivayet edilen hadisindeki " مَا سَكَتَ عَنْهُ " ifadesinden alınmıştır. Meskût-i anh, hakkında sükût edilen durum, iş anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "mantûk", "melfûz" ve "mansûs-i aleyh" gibi

276 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/256.

277 Bakara 2/67-71.

278 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/258-259.

279 Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60.

kavramların karşılığında da kullanılmaktadır.[280] Bu sebeple usul-i fıkıhtaki kullanımı daha çok, mantûkun işaretiyle meskût-i anhta kastedilen anlamlar olarak tanımlanmıştır. Örneğin, "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ"[281] âyetinde "haccın fiilleri" (افعال) kelimesinin takdiri, meskût-i anh olarak isimlendirildiği gibi, "فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ"[282] âyetinin zahirinde bulunmayan; Hanefîlerin nassın delaleti, Şâfiîlerin ise fehva'l-hıtâb olarak adlandırdıkları[283] yöntemle elde edilen, "dövme, hapsetme, onlara sövme" anlamların takdir edilmesi de meskût-i anh olarak isimlendirilmiştir. Önder, son dönemde bazı araştırmacılar tarafından, "sarahaten sözlü bir şekilde açıklanmayan her şer'î hüküm" şeklinde yapılan meskût-i anh tanımın, nasların hükümlerinin mefhum yoluyla açıklanan durumlar da girmesi sebebiyle tenkit etmekte ve isabetli bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu tür hükümler, lafızların manalara delâlet yollarından bir çeşit ile elde edilebildiğinden usûlcüler tarafından Şâri'in hükmü hakkında sükût ettiği durumların dışında tutulmuştur.[284]

Istılahî kullanımda ise meskût-i anh dar manada, "Şâri'in hakkında herhangi bir hüküm beyan etmeyip sükût ettiği haller" olarak tanımlanmıştır.[285] Terime bu anlamı

280 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/46. İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed el-Makdisî, *Usûl-i fıkıh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân, Suud: Mektebetü Ubeykan, 1999, 3/1065.

281 Bakara 2/197.

282 İsrâ 17/23.

283 Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1404, 1/366; İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, 1/305. Cessaâs da kavramı mütekellimin usulüler gibi kullanmıştır. Ancak Debûsî'den sonra delaletü'n-nass ile ifade edilmiştir. bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 4/129.

284 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, s. 84.

285 bk. Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, s. 83.

kazandıran naslar sebebiyle, Zahirî ekolün temsilcileri Ali b. Davud ve İbn Hazm ile onların tabiileri, nasların bütün dini hükümleri, hem ismen hem de lafzen muhtevi olduğunu, bunların açık beyan delaletlerinin dışında kalan istidlallerin ise batıl olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Hazm'a göre Allah ve Resûlü'nün teşr'i kılmadığı hiçbir şey yoktur. Helâl yahut haram kılınan bir şeye muhalefet etmek caiz değildir. O halde hakkında bir yasak veya emir bulunmayan her şey mubah dairesindedir. Mubahın helâl ya da haram kılınması helâl olmaz. Dünyadaki her hadisenin hükmü hakkında, onun icab, tahrim ya da ibaha yönündeki şer'î bir nassı bulunmaktadır. Bu sebeple naslar içinde hükmü bulunmayan bir hadisenin meydana gelmesi imkânsızdır."[286] İzmirli İsmail Hakkı'nın da makalesinde belirttiği gibi meskût-i anh hükümlerin tamamını "afv" kapsamında görenler, kıyası reddedenlerdir. Onara göre, "*Ey iman edenler! Allah ve resulünün önüne geçmeyin*" [287] âyeti gereğince, Allah ve Resûlü'nün söylemediği şeyleri söylemek asla caiz görülmemiştir. Onlara göre kıyasçıların, hüküm bildirilmemiş (meskût-i anh) konular hakkında, haramlık ve vaciblik gibi hükümler vermesi, Allah ve Resûlü'nün önüne geçmek sayılır. Bu ise yasaklanmıştır.[288] Zâhirî usûlcülerin, meseleye genel yaklaşımı böyledir. Onlara göre, hakkında nas bulunmayan meseleler afv/ibaha kapsamına dâhil olmaktadır. Onlar, açıklanmayan konular hakkında soru sorulmasının yasaklanması ve şâri'in bazı hususlarda sükût ettiğine dair rivayetlerin pek çoğunu,

286 İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *Mülahhas ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk: Matbaatü Câmiatü Dımaşk, 1960, s. 36-38.

287 Hucurât 49/1.

288 İzmirli İsmail Hakkı, "Zâhirî Fıkhı", (Sadeleştiren: Ali Duman), *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak – Haziran, 2015/1, ss. 279 – 295.

bu görüşlerinin temel dayanağı olarak kullanırlar. Zâhirî usûlcülere göre "Şâri'in her meseleyle ilgili mutlaka bir hükmü vardır" şeklindeki yaygın argüman şâri' tarafından mubah bırakılan/affedilen şeylerin hükmünü de içine alacak şekilde anlaşılmalıdır. Oysa birtakım hadisler, affa konu olan ve Şâri' tarafından hükmü beyan edilmeyen fiillerin var olduğunu ifade etmektedir.[289]

İlgili naslardan hareketle "afv/ma'fuvvun anh" teriminin anlamı izah edilirken, "meskût-i anh"a temas edilmesi, bu iki kavram arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ma'fuvvun anh ile meskût-i anh arasındaki ilişkiyi ve ayrılan noktaları ifade etmeden affedilen hükümlerin çerçevesi tam olarak anlaşılamayacak ve hakkında sükût edilen her mesele, ma'fuvvun anh gibi görülecektir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ma'fuvvun anh hükümlerin bir kısmı, şâri'in hakkında sükût ettiği hükümler olmakla birlikte bir kısmı böyle değildir. Yani ma'fuvvun anh, hakkında şâri'in bir hükmünün olduğu bilinmekle birlikte, dinde hafifliği gerektiren sebeplerden ötürü mükelleflerden kaldırılan hükümlerdir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümler ile meskût-i anh hükümler arasında içlem-kaplam ilişkisi vardır. Şöyle ki, ma'fuvvun anh hükümler, meskût-i anh dairesinde mütalaa edilebilir ancak bu tür hükümlerin hepsinin, hakkında sükût edilen hükümler olduğunu söylenemez.

O halde şâri'in bir meselede hakkında sükût etmesi, meselenin hükümsüzlüğü anlamına gelmemektedir. Bu noktada Şâtıbî, Şâri'in maksadının bilinmesindeki yönlerden birinin de, amellerin şerîliğinin beyan edilmesi husu-

289 bk. İbrahim Özdemir, "Nasların Yeterliliğine Dair", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım-2016 Cilt:8 Sayı:2 (16), s. 606.

sunda sükût edilmesi olduğunu belirtir. Ona göre Şâri'in bir meselenin hükmünü belirtmeden sükût etmesi iki sebepten dolayıdır.

1. Hükmün konulmasını gerektirecek sebep meydana gelmediği için Şâri'in herhangi bir hüküm bildirmemesi. Hz. Peygamber döneminde bulunmadığı halde vefatından sonra ortaya çıkan olaylarla ilgili hükümler hakkındaki sükût bunun gibidir. Bu olaylar Hz. Peygamber'in (s.a.v) zamanında olmadığı için haklarında sükût edilmiştir. Ancak âlimler hukukun genel kaide ve esasları doğrultusunda bu meseleler üzerinde düşünüp cevaplar aramışlardır. Selef-i sâlihinin nevâzil meseleleri hakkında yaptıkları çalışmalar bu kısımda değerlendirilir. Meselâ Kur'ân'ın toplanıp Mushaf haline getirilmesi, ilimlerin tedvin edilmesi, zanaatkârlara tazmin sorumluluğu getirilmesi gibi Hz. Peygamber zamanında olmayan ve ayrıca bunlarla amel etmek için gerektirici bir sebebin henüz bulunmadığı diğer hadiselerde durum böyledir. Şâtıbî'ye göre bu gibi meseleler hakkında, şer'î kurallar ve prensipler etrafında cevaplar aranmasında bir problem yoktur.[290]

2. Hükmün konulmasını gerektirecek sebep mevcut olmasına rağmen, olayın meydana gelmesi sırasında, daha önce bulunan hükme ilave olarak yeni bir hüküm konulmamasıdır. Bu durum, mevcut hükmün tasvip ve ibkâsı anlamına gelmektedir. Şâtıbî'ye göre hükmün konulmasını gerektirecek sebep mevcut olmasına rağmen konulmaması yani sükût edilmesi, mevcudun üzerine ilavede bulunmanın bir bidat ve fazlalık olduğunu ve ayrıca Şâri'in muradına aykırı onduğunu göstermektedir. Zira sükûtun delaletiyle, ilgili konuda belirlenen sınırda durulmasının

290 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/155-156.

istendiği; ilave ya da noksanlık yapılmaması gerektiği anlaşılmaktadır. [291] Şâtıbî bu hususta Mâlikî mezhebindeki şükür secdesi örneğini verir. İmam Mâlik'e şükür secdesinin sorulunca, o da geçmişte bunun yapıldığına dair bir uygulama bilinmediği için şükür secdesinin bidat olacağını söylemiştir. Nitekim benzer bir görüş de Ebû Hanîfe'den (rah) rivayet edilmiştir.[292] İmam Mâlik'e (rah), Hz. Ebû Bekir'in, Yemâme gününde Allah'a şükür secdesinde yaptığına dair bazı haberler bulunduğu söylenince o, böyle bir şeyi kendisinin işitmediğini; bunun Hz. Ebû Bekir'e isnat edilen bir yalan olduğu kanaatinde olduğunu söyledikten sonra, gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v) döneminde gerekse ondan sonra müslümanların gerçekleştirdiği fetihlerde böyle bir uygulama işitilmediğinden şükür secdesinin bidat olduğunu söylemiştir.[293] Ancak Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm*'daki ifadelerinden bidat olmadığını anlıyoruz.

Konuyu izah sadedinde Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm*'daki ifadeleri *Muvâfakât*'taki ifadelerinden daha nettir. Bunun sebebi, Şâtıbî'nin meseleyi, meskût-i anh'ın ma'fuvvun anh olduğunu ifade eden naslar çerçevesinde açıklamaya çalışması olmuştur. *el-İ'tisâm*'da ise meskût-i anh kavramı yanında "terk" kavramını da kullanmıştır. Şâtıbî'ye göre bir şeyin yapılmamış olması (hakkında nass bulunmaması) onun terkinin cevazından başka bir hüküm gerektirmez, demek şeriatın kesin esaslarına da uygun düşmez.[294]

---

291 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/156-157.

292 Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, Mısır: el-Mektebetü'l-Hayriyye, 1322, 1/84.

293 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/158.

294 Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. İyd el-Hilâlî, Suud: Dâru İbn Affân, 1992, 1/466.

Ona göre Şâri'in hakkında sükût ettiği hususlar, akılla kavranamayan ve ictihad etmeye elverişli olmayan taabbudî hükümler sahasıdır. Bu sebeple hakkında sükût edilen bütün hükümler affedilmiş, değildir. Mâlik b. Enes'in şükür secdesini mekruh görüşü de bu esasla ilgilidir.

Şâtıbî, bu tür ikinci kısma dâhil olan ve daha çok ibadetler alanıyla ilgili meselelerde, Şâri'in sükûtunun aslî ibaha prensibi gereği, yapılmasının da terk edilmesinin de caiz olması gerektiği yönünde düşünüp, yasaklığına veya mekruhluğuna dair bir delil gelmedikçe onun yapılmasının caiz olduğunu, zira bunda şâri'in maksadına karşı bir muhalefet söz konusu olmadığını ve Şâ'ri katında hakkında herhangi bir şey söylenmeyip sükût edilen şeyin, ne muhalefeti ne de muvafakati gerektireceğini, hal böyle olunca da böyle bir şeyi (örneği şükür secdesini) yapmanın şeriata aykırı olmayacağını, çünkü buna dair bir yasağın sabit olmadığını iddia edenlere karşı cevaplar vermektedir:

"Şâri'in bir mesele hakkında, o şeyin yapılması veya yapılmamasına dair herhangi bir hükmün belirtilmemiş olması, sahabe ve tâbiînin mevcut olana herhangi bir ilave yapılmamasında icmâ ettikleri anlamını gerekli kılar. Çünkü şayet bu, yapılması şer'an uygun olan veya izin verilen bir şey olsaydı onu yaparlardı. Onlar, yani sahabeler onu anlamaya ve herkesten önce onu yapmaya daha lâyık kişilerdir. Ayrıca maslahat gereği ilave hükümde bulunmak, -meseleye maslahat açısından bakılsa bile- güçlüğün kaldırılması ve yükümlülüklerinin azaltılması ilkelerine aykırılık teşkil etmektedir.[295] Yine mevcut hükme veya duruma

295 Hanefî fakihlerden Hamevî'nin, Ebu Hanife'nin şükür secdesini kerih görmesi de benzer sebeplere dayandırılmıştır. Buna göre şükür secdesi hakkında bilinen bir rivayet olmadığı gibi nimetlerin çokluğu sebebiyle şükür secdesinin yapılmasını meşru görmek, insanları güç yetiremeye-

ilavede bulunmak, Şâri'e noksanlık isnat etmek anlamına gelir. Şâtıbî bu ikinci türe dâhil olan meselelerin, "Muhalif bir delilin gelmediği ve hakkında sükût edilen her şeyde 'aslın caiz olduğu' varsayımına dayandırılır" diyenlere de bazı Hanefîlerin, "Herhangi bir şeyin kendisiyle ilgili şer'î hükmün mevcudiyetinden önceki durumu mubahlık değil, yasaklık durumu" oluşuyla cevap verir. Gerçi bu noktada İbn Nüceym Hanefilerin görüşünün tevakkuf olduğunu da kaydeder.[296] Şâtıbî'ye göre adetlerde ve günlük hayatla ilgili meselelerde ibâha-i asliyye prensibi gereği hükümde bulunmanın imkânı olmakla birlikte ibadetler kısmında durum böyle değildir. Çünkü ibadetler ancak Şâri' tarafından vaz edilebilir. Örneğin beş vakit namazın üzerinde altıncı bir vakit ihdas edip, "Bunu kılmak da mubahtır" denilemez.[297]

Şâtıbî'ye göre bu durumda bulunan hükümler, ma'fuvvun anh kapsamındadır. O meskût-i anh ile özdeşleştirdiği ma'fuvvun anh'ı şu kısımlarda mütalaa edilebileceğini söylemektedir:

1. Hata ve unutma sebebiyle affedilenler. Şâtıbî'ye göre bu kısmın affedildiği hususunda ittifak vardır. Bu durumda iken yapılan fiiller, ister yapılmaları emrolunan fiillerden, ister yasaklanan fiillerden olsunlar, isterse böyle olmasınlar fark etmez. Çünkü bu durumda iken mükellefen sadır olan fiiller, [teklif nazariyesinin bir gereği olarak] emrolunan veya yasaklanan ya da tercihe bırakılan kısımlardan değillerse, hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan

cekleri bir şeyle mükellef tutmak anlamına gelir. Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Mekki, *Gamzu 'uyûni'l-besâir şerhu Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, 4/89.

296 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 1/66.

297 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/468-470.

kısma râci olurlar ki, bu da afv'tır. Zira bu durumda olan kimselerin, sorumlu tutulabilmeleri için (muaheze) emir ve nehiy konusu olan teklifi, hatırlamaları ve onu ifaya muktedir olmaları gerekir. Bu şartlar ise hata, unutma veya gaflet hâlinde olan kimseler için muhaldir. Dolayısıyla onlar hakkında afv söz konusudur. Aynı durum uyuyan, deli olan, hayız hâli ve benzeri hallerde bulunan kimseler için de söz konusudur.[298]

2. İçtihatta yapılan hatalar: Şâtıbî'ye göre bu da birinci kısım gibi mütalaa edilmelidir. Ona göre ictihad ehliyetine haiz kişinin yaptığı hatalar da ittifakla afv kapsamına dâhildir ve bundan dolayı herhangi bir sorumluluk (muaheze) yoktur.

3. İkrah: Şâtıbî'ye göre ikrah altında yapılan fiile günah terettüp etmediğinden ötürü, bu durumda mükellefen sadır olan fiiller afv kapsamındadır.[299]

4. Ruhsatlar: Türleri hakkındaki ihtilaflara rağmen bütün ruhsatlar afv kapsamına girmektedir. Çünkü naslar, zorluk ve meşakkat anlarında güçlüğün kaldırılmasına işaret ederek ruhsatların işlenmesinde bir günah olmadığını haber vermiştir.[300]

5. Tercih: Şâtıbî'ye göre tercih hali de "afv"ı gerektiren delillerden biridir. Şöyle ki, İki şeyin arasının telif edilmesinin mümkün olmadığı durumda tearuz söz konusu olur. İki delilden birinin tercih edilmesi halinde, kalan diğerinin mercûh olması onun "afv" kapsamında kalmasını gerektirir. Zira böyle olmadığı takdirde, tercih diye bir şey söz

298 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/259.

299 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/260.

300 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/260.

konusu olamayacağı gibi bu durum tercihin ortadan kalkmasına sebebiyet verir.[301]

6. Mükellefe henüz ulaşmamış olan delile muhalif amel ya da ulaşmış olmakla birlikte neshedilmiş bulunan ya da sahih olmayan delile uygun amel. Zira mükellefin sorumlu olabilmesi için delilin kendisine ulaşması ve onu bilmesi gerekmektedir.[302] Çünkü kişi ancak o delil muvacehesince sorumlu tutulabilir. Aksi takdirde teklif-i mâ lâ yutak (takat üstü yükümlülük) lâzım gelir. Bu sebeple mükellefe ulaşmayan delil, "afv" kapsamındadır. [303]

7. Şâtıbî'ye göre hakkında sükût edilen şeylerin bir kısmı da ma'fuvvun anh kapsamındadır. Çünkü ona göre hükmün va'z edilmesi için mahal mevcut iken hüküm konulmayarak sükût edilmişse, bu durum, o şeyin "ma'fuvvun anh" olduğuna (af kapsamına girdiğine) bir delil olur.[304]

Şâri'in sükût ettiği alanın ma'fuvvun anh dairesi olduğu ifade edilse de meskût-i anh'ın alanı bundan daha geniştir. Yani meskût-i anh hükümlerin tamamının ma'fuvvun anh kapsamında olduğu söylenemez. Genel

---

301 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/260.

302 Şâtıbî bu duruma, Mâlikî mezhebi özelinde, şu örneği verir: Özür sahibi bir kadın (müstehâza), özürlü bulunduğu süre içerisinde namazlarını bilgisizliğine binâen kılmasa, bu süre içerisinde terk etmiş olduğu namazlarını kaza etmesi gerekmez. Hayız gören bir kadın, fecir vaktinden önce temizlenir fakat oruç tutabilmesi için akşam güneşin batışından önce temizlenmiş olması gerektiğini zanneder ve oruç tutmazsa, yine fecr-i sadıktan önce mukim olup da oruç tutmak için akşam namazından önce mukim olunması gerektiğini düşünen ve bu sebeple de oruç tutmayan kişilere kefaret gerekmez. Bu örneklerde her ne kadar delile muhalefet varsa da, hüküm hakkında bilginin olmaması kefareti düşürücü sebep sayılmıştır. İşte kefâretin düşürülmesi işte afv anlamına gelmektedir. Benzer örnekleri için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/264.

303 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/260-261.

304 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/261.

anlamıyla meskût-i anh dairesi, nasların mantûk ve mefhumuyla anlaşılan manalarının dışında, Şâri'in unutmaksızın bazı konularda hikmeti ve merhameti gereği, belirli hükümler beyan etmeyerek sükût ettiği yerdir. İslam'da şer'î hükümden yoksun hiçbir konunun ve fiilin bulunmayacağı husus sabit olduğundan ötürü, hakkında belirli bir hükmün beyan edilmediği konularda, uygun şer'î hükmü belirleme görevi ümmetin müctehid âlimlerine tevdi edilmiştir.[305] Örneğin miras hukukunda, babanın, bütün kardeşleri mirasçılıktan düşürdüğü konusunda fakihler arasında görüş birliği varken, dedenin anne bir kardeşleri mirasçılıktan düşüreceği kabul edilmekle birlikte öz veya baba bir kardeşleri düşürüp düşüremeyeceği tartışılmıştır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe, İbn Abbas, Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b da dâhil olmak üzere ashabın çoğunluğuna ve Ebû Hanîfe, Dâvûd ez-Zâhirî, Müzenî, İbn Rüşd gibi hukukçulara göre bu konuda dede baba gibidir. Bu sebeple baba ile miras alamayanlar dede ile de alamazlar. Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd'a, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına, Evzaî, İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise dede bu durumda babadan farklı olup ölenin kardeşlerinin mirasçılığını önlemez. Ancak bu durumda dedenin hangi ölçü ve usulde mirasçı olacağında farklı görüşler bulunmaktadır. İhtilâfın sebebi, konuyla ilgili bir nassın bulunmaması, ölenin dedeye mi kardeşlere mi daha yakın olduğu hususunda farklı tercihlerin olmasıdır.[306] Hatta İbn Sîrîn, Ömer b. Hattâb'dan mirasta dedenin konumu ve farklı durumlar hakkında alacağı hisse miktarı

305 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, s. 9.

306 Hamza Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991, s. 150-159; Mustafa Uzunpostalcı, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 1994, 9/74-75.

hakkında yaklaşık yüz mesele öğrendiğini ancak bunların pek çoğunun birbiriyle çeliştiğini de söylemiştir.[307]

İslam'da içtihada ayrılan geniş bir alanın bulunması, içtihadın dahi yine naslarla teşvik ve tasvip edilmesinden ötürü, hakkında nassın bulunmadığı bütün meseleler mafuvvun anh kapsamında değildir. O halde, ilgili nasların delaletiyle anlaşılan manada meskût-i anh ve bu yolla hükmü naslarda bildirilmeyen meseleler, Şirin Gül'ün de ifade ettiği gibi "Daha çok toplumsal alanla ilgili olması, bunların değişim alanı içerisine girdiğine, bunlarla ilgili hükmün belirlenmemiş olması ise bu konuların ictihada göre farklı hükümler alabileceklerine işaret eder. Böylece toplumsal değişimle meydana gelen yeni meselelere genel ilkeler çerçevesinde yeni hükümler belirlenebilir. Bundan dolayı, sükût edilmiş alanda icmâ', istihsân, istıslâh, sahâbî kavli ve örf gibi fer'î kaynaklara hatta umûm-ı belvâya başvurulması, İslam hukukunun değişen ve gelişen toplumsal şartlara uyum sağlama çabasının bir yansıması olarak algılanabilir."[308]

Netice olarak, usûlcülerin ma'fuvvun anh'ı da içine alacak şekilde değerlendirmeye tabi tuttukları meskût-i anh dairesi, usulde sözde zikri geçenin (mantûk) mukabilinde kullanılan (meskût anh) "delâletü'l-mefhûm" değildir. Dolayısıyla meskût-i anh ile kastedilen, hakkında Kur'an ve sünnet gibi nakli delillerle kıyas, icmâ, istihsan, mesâlih-i mürsele, ıstıshab ve örf gibi delillerle hükmü tespit edilememiş hükümler kastedilmektedir. Aksi takdirde

307 İbnü'l-Mulakkin, *et-Tavdîh,* 30/484; Abdürrezzak, Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403, 10/261.

308 Şirin Gül, Toplumsal Değişim ve İslam Hukuku, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 5, Cilt 5, Sayı 1, Bahar 2019, s. 36.

İslam hukukunda varlığı ve işlevselliği katî olarak sabit olan ictihad müessesesinin inkârı anlamına gelir. Serahsî'nin kıyasın meşruiyeti hakkında yaptığı açıklamalar da bunu teyit etmektedir. Ona göre nasların anlaşılması sadece lafızların zahiriyle olmayıp Şâri'in işaretiyle manası sabit olan nasların üzerinde düşünmeyi de gerektirir. Düşünmenin nedeni ise istiare yolunu öğrenip öğrenilen bu istiarenin başka bir yerde kullanılması içindir. Mansûs-i aleyh gibi olan her yerde onun hükmünü tespit etmek için nassın manaları hakkında düşünmek de böyledir. Serahsî'ye göre bunun iki türlü izahı vardır:

1. Allah Teâlâ, *"Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik"*[309] buyurmaktadır. Dolayısıyla buradan yola çıkarak hiç kimse, mevcut her şeyin va'z edildiği lügat mana ve ifadesiyle Kur'ân-ı Kerim'de bulunduğunu söyleyemez. Bu sebeple âyetin ifade ettiği mana, Kur'an'ın kendisiyle hüküm çıkarılan manaların tümünü açıklayıcı olmasıdır. O halde, bir hükmün sadece nassın kendisiyle (zahiriyle) sabit olduğunu söylemek batıldır. Zira Allah, *"Onlara öf bile demeyiniz"*[310] demiştir. Dolayısıyla hiç kimsenin bu âyetin zahirine bakarak nehyedilenin sadece "öf" deme olduğunu, dövme ve sövmeye delalet etmediğini söyleyemez. O halde hükmün sübutu, nassın lafzının işaret ettiği mananın yanında manalarının da işaret ettiği anlamlardır. Allah'ın (c.c) *"… ibret alınız…"*[311] âyetinde kastettiği üzere nasların hafi olan manalarının da düşünülmesi gerekir. Nas yoluyla bu hafi mananın dikkate alınması gerekli olup bu mananın bulunduğu her yerde

309 Nahl 16/89.

310 İsrâ 17/23.

311 Haşr 59/2.

bu hükmün sabit olduğu ortaya çıkınca, bu durumda nassın sığası bunu kapsamasa bile bütün bunlar reyle değil nasla sabit olmuş olur. Bu sebeple Serahsî'ye göre nasların zahirinde zikredilmeyen manalar da nassın ibaresiyle zikredilmiş hükmündedir.

2. İkincisi ise Allah'ın helâl, haram, vâcip veya ıskat şeklinde hüküm taalluk etmeyen hiçbir hadise yoktur. Bilinen bir diğer husus ise her olay hakkında bir nassın olmadığıdır. Naslar sayılı ve sınırlıdır; ancak kıyamet kadar gerçekleşen olayların da sonu yoktur. Zira "hadise" olarak isimlendirmede o konuda nassın olmadığına dair işaret vardır. Dolayısıyla hakkında nas bulunan ise alışılagelmiş olandır. Aynı şekilde sahabe de her bir olayda rivayet var mı yok mu diye araştırarak nassa dayanmakla meşgul olmamıştır. Buradan da anlıyoruz ki her olayla ilgili bir nas yoktur. Bu durumda bize gereken, gücümüz nispetinde ya naslardan manayı istinbat etmekya da olayların hükümlerini anlamaktır.[312]

İbn Abbas'a göre insanlardan *affedilen* hükümler çok fazladır. Zira o, Kur'an'da hakkında bir açıklama veya yasak bulunmadığı sürece, ilgili hükmün ma'fuvvun anh kapsamında olduğunu düşünmüştür. Kendisine haram kılınmamış bir şeyin hükmü sorulduğunda "*affedilmiştir*" şeklinde cevaplar vermiştir. Yine ona, "Zımmîlerin malları hakkında ne dersin; zekât alınmalı mı?" diye sorulduğunda da, "*Affedilmiştir*" yani onlardan zekât alınmaz, şeklinde cevap vermek suretiyle ictihadda bulunmuştur.[313] Hz. Ömer, içlerinde Amr b. Âs'ın da bulunduğu bir kafileyle yola çıkmıştı. Yolculukları sırasında bir havuza geldiler.

312 Serahsî, *Usûl*, 2/140-141.

313 Karâfî, Ahmed b. İdris, *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts., 2/199.

Amr b. Âs havuz sahibine, "Havuzuna yırtıcı hayvanlar geliyor mu?", diye sordu. Hz. Ömer araya girerek, "Sakın bize bu konuda bir şey söyleme!" dedi.[314] Bu ve benzeri örnekler, meskût-i anh olarak tabir edilen alanın ma'fuvvâtı da içine alan bir genişliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak her mesut-i anh mesele, ma'fuvvun anh olmayabilir. Zira meskût-i anh'ın önemli bir kısmı, tavsiye edilen ve övülen ictihad ameliyesine tevdi edilmiştir.

2.1.4. Nassın Mutlaklığı ve Meskût-i anh Hükümlerle İlişkisi

Mutlak, gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafızdır.[315] Hanefîler, detaylarda farklı görüşler bulunmakla birlikte, mutlak ifadenin mukayyede hamli konusunda, onun hamledilemeyeceği kanaatindedirler. Şöyle ki, ıtlak ve takyid hükmün sebebinde olur ve hüküm her iki nasta da aynı ise, cumhura göre mutlak mukeyyede hamlolunur ve mukayyede göre amel edilir. Hanefîlere göre ise mutlak mukayyede hamledilmez, her ikisiyle ayrı ayrı amel edilir. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) bu durumu, nasların mukayyed olarak zikredilmesinin, mükellefler için sınırlı bir alan tayin edilmesi gayesinde olduğu gibi, aynı şekilde nasların mutlak olarak zikredilmesinin de onlara bir genişlik sağlanması amacıyla olduğuna ağlar. Ona göre mutlak ve mukayyed nasların, her birinin kendi hükmî daireleri içinde amel edilmesi mümkün olduğu sürece, birinin mutlaklık hükmünün, mukayyed sebebiyle iptal edilmesi caiz değildir. Yine Kefevî'ye göre (şartları dâhilinde) mutlak ile

314 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Şeybânî rivayeti), 1/97.

315 Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 31/402-405.

amel etmek vâciptir. Mutlaktaki vasıf, meskût-i anh'tır.[316] Pezdevî bu nükteyi, " والمطلق ساكت والمقيد ناطق " "Mutlak sakittir (sessizdir), mukayyed ise natıktır (konuşandır)" cümlesiyle ifade etmiştir.[317] Bundan dolayı Allah, meskût-i anh hükümler hakkında sormayı (mutlakın kaydını araştırmayı) yasaklamıştır. Zira âyet-i kerimede, *"Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın"*[318] buyrulmuştur. Mutlak ile amel etme imkânı varken mukayyede rücu etmek, âyette zikredilen yasağın bizzat kendisidir. Nitekim İbn Abbas da (r.a), " ابهموا ما ابهم الله و اتبعوا ما بين الله " "Allah'ın mübhem kıldığı şeyi siz de mübhem bırakın, O'nun beyan ettiği şeye de tabi olun" demiştir.[319]

Serahsî'ye göre müphem kelimesi lügatte mutlaklık anlamına gelir. Araplar, "Behîm kısrak" diyerek, hayvanı herhangi bir renkle kayıtlamama anlamında kullanmışlardır. İbn Abbas'ın, "Allah'ın mübhem ettiği şeyleri, siz de mübhem kabul edin" sözünün anlamı, mutlak kıldığı şeyleri sizde mutlak kılın, demektir.[320] Serahsî'ye göre mutlağın hükmünü bilmek için mukayyede başvurmakta, Allah Teâlâ'nın belirsiz (müphem) bıraktığı konuda belirsizliği terk etme fiilinden dolayı yasaklanan işe kalkışmak söz konusudur ki, İbn Abbas'ın yukarıdaki ifadesi buna işaret etmektedir. Hz. Ömer, *"…ve karılarınızın anneleri…"*[321] âyetini kastederek, haramlığın mutlak olduğunu yani akit veya zifaf şartına izafe edilmesini söylemiştir. Üvey kızların haramlığı ise, *"Kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınız-*

316 Kefevî, *Külliyât*, s. 1367.

317 Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî* (*Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*), Karaçi: Matbaatü Câvid Biris, ts. 1/133.

318 Mâide 5/101-102.

319 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1/133.

320 Serahsî, *Usûl*, 1/167.

321 Nisâ, 4/23.

dan olup…"[322] âyeti ile mukayyettir. Bu sebeple Hz. Ömer de mutlak ifadelerin, mutlaklığı üzerine bırakılması yani meskût-i anh dairesinde olması gerektiğini dile getirmiştir.

Serahsî *el-Mebsût*'unda Irak Hanefîlerinin, bir hadisede olması kaydıyla mutlakın mukayyede hamledilmesini caiz gördüklerini zikreder. Mutlak olarak zikredilen, "Beş devede bir koyun zekât vardır"[323] hadisini, mukayyed olarak zikredilen, "Saime olan beş devede bir koyun vardır" rivayetine hamledilmesi buna bir örnektir. Ancak Serahsî, bir veya iki hadise olma durumu fark etmeksizin mutlakın mukayyede kesinlikle hamledilemeyeceği görüşündedir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin, "Bana yeryüzü mescit ve temiz kılındı"[324] hadisinin taşıdığı mutlaklık sebebiyle, yeryüzüne ait bütün nesnelerle teyemmüm yapılabileceği görüşü, bunun dayanaklarından biridir. Ebû Hanîfe, "Toprak müslümanı temizleyicidir"[325] mukayyed hadisine rağmen mutlak hadisin genel hükmüyle amel etmiştir. Çünkü mutlakın bir hükmü vardır ki, o da genelliktir. Onun genelliğinin kayda bağlanması, hükmünün iptal edilmesi anlamına gelir.[326]

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hanefîler, hüküm ve sebebin/hadisenin bir olması durumunda mutlakın mukayyede hamledilebileceğini söylemişler, bunun dışın-

322 Nisâ, 4/23. bk. Serahsû, *Usûl*, 1/267.

323 Tirmizî, "Zekât", 4; Ebu Dâvûd, "Zekât", 5; İbn Mâce, "Zekât", 9;

324 Buhârî, "Salât", 56; Tirmizî, "Salât", 124; İbn Mâce, "Tahâret", 90; Nesâî, "Mesâcid", 42;

325 Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997, 1/148; İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Seyyid Abdullah Haşim, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts., 1/67. Ayrıca bk. Kudurî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr, *et-Tecrîd*, thk. Ahmed Sirac, Kahire: Dâru's-Selâm, 2007, 1/65; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/108.

326 Serahsî, *el-Mebsût*, 7/4.

daki durumlarda mutlak ifadenin mukayyede hamledilemeyeceğine kanaat getirmişlerdir.[327] Hanefîlerin, kelamcı usûlcülerden farklı düşünmelerinin sebebi, mukayyed ifadelerin mutlakın içermediği manaları içermesi, mutlakın müphemlik barındırması ve Serahsî'nin de ifade ettiği gibi kimi yerlerde hükmün iptaline sebep olabilmesidir.[328]

Hanefîlere göre mutlak lafız has bir lafız olmakla beraber umûm ifade eden bir lafız değildir. Çünkü mutlak lafız has olmakla beraber müphemlik de taşır. Bu durum ise onun mukayyede hamledilmesine manidir. Çünkü Mâide sûresinin 101. âyetinde ifade edilen anlam bunu gerektirmektedir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî bu âyetin yorumunda şunları kaydetmiştir:

"Bu âyetle, insanların ihtiyacı olmayan şeyleri sormalarının yasaklanmış olması muhtemeldir. Sonra âyetin ikinci kısmı, birinci kısımda geçen " اشياء " kelimesinin sıfatı değildir; ayrı bir cümledir. Dolayısıyla âyetin zahiri, mutlaklık üzerine amel etmenin vâcip olduğuna delalet etmektedir. Zira mutlaktaki vasıf, meskût-i anht'ır. Meskût-i anh hükümler hakkında soru sormak ise bu âyetle nehyedilmiştir. Mutlakın zahirini terk edip mukayyede yönelmede ise yasağa yönelme vardır.[329] Mübhemi mübhem olduğu hal üzerine terk etmek gerekir. Yoksa yasaklanan soru sorma, "mücmel" ve "müşkil"e karşı değildir. Aksine bunlar hakkında sormak vâciptir. Zaten açıklığından ötürü "müfesser" ve "muhkem" hakkında sual edilmez.[330]

---

327 bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/422.

328 Serahsî, *el-Mebsût*, 7/5.

329 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/423. Rivayete *Te'vilat*'ta raslayamadık.

330 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/423.

Abdülazîz el-Buhârî'ye göre nehyedilen soru sorma, kendisiyle amel edilmesi mümkün olan mübhem bir alan hakkındadır. Yani sorunun sorulduğu alan her ne kadar mübhem olsa da kendisiyle olduğu hal üzere (mutlak) amel etmek caizdir. Çünkü mübhemin ötesini sormak, derinleşmek anlamına gelir ki, bu da caiz değildir. Zira Hz. Peygamber, *"Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız. Zira sizden öncekiler peygamberlerine gereksiz ve çok soru sormaları sebebiyle helak oldular. Dolayısıyla ben size neyi yasakladıysam ondan derhal kaçının ve size neyi de emretmişsem gücünüz ölçüsünde onu yerine getirin!"*[331] buyurmuştur. İbn Abbas (r.a) bu hususta, "Allah'ın mübhem bıraktığını siz de mübhem bırakın. O'nun mutlak zikrettiğini siz de mutlak olarak alın. (Evlenilmesinin haram olması hususunda) eşlerinizin annelerini, kızlarına (eşinize) duhul etmekle kayıtlamayın. Üvey kızlarla evliliğin haramlığı hususunda, anneleriyle duhul etmiş olma kaydına tabi olun" demiştir.[332] Cessâs da buna benzer meseleyi zikretmektedir.[333] Aktarıldığına göre Abdullah İbn Ömer'e, "Abdullah b. Zübeyr, bir veya iki emmeden dolayı süt haramlığı sabit olmaz, diyor" denilince, "Allah'ın hükmü İbn Zübeyr'in hükmünden evladır. Allah Teâlâ, «*…sizi emziren analarınız…*» buyurmuştur" şeklinde cevap vererek herhangi bir kaydın olmaması durumunda mutlaklığın esas alınmasının gerektiğini ifade etmiştir.[334]

Genel anlamda Hanefî fukahası mutlak nassın mukayyede hamledilmesini caiz görmemiştir. Bunun temel

331 Buhârî, "Eymân", 76.

332 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/423.

333 Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1985, 1/108.

334 Nisâ 4/23.

gerekçesi, mutlak olarak zikredilen nassın da bir hüküm ihtiva etmesi ve onun mutlaka hamledilmesi durumunda ise bu hükmü kaybedecek olmasıdır. Dolayısıyla Hanefîler, mutlak ifadelerde, mukayyedde olmayan ya da mukayyed gibi sınırlanmamış hükümlerin varlığını kabul ederler. Bunu meskût-i anh hükümler gibi görürler. Nasların mutlaklığının o hal üzerine bırakılmasıyla, nassın sükût ekmediği alan hakkında bir yakınlık görürler. Buna göre nasların sükut ettiği alan nasıl ki insanlar için bir genişlik ve hareket alanı bırakıyorsa, mutlak nassın da ıtlakı üzerine bırakılması aynı gerekçeden dolayı hükümlerde genişliği ifade etmektedir.

2.1.5. Hukuk/Kanun Boşluğu ve Meskût-i anh İlişkisi

Naslarda meskût-i anh bir alanın bulunması, bazı günümüz çalışmalarında bu durumun, modern hukuk literatüründeki, kanun boşluğu ilkesine benzetmeye sevk etmiştir. Bu sebepten ötürü konu etrafında, hadis-i şeriflerde zikredilen; şâri'in herhangi bir unutma söz konusu olmaksızın affettiği hükümler, kanun boşluğu olarak nitelenebilir mi? Ya da daha özel bir alanda düşünecek olursak, affedilen hükümler, hakkında herhangi bir hükmün olmadığı saha olarak kabul edilebilir mi? gibi sorular gündeme gelmiştir.

Günümüz hukuk literatüründe herhangi bir eylem, davranış veya ilişkinin çözümlenmesine yarayacak bir hükmün bulunmadığı (yorum yoluyla dahi çıkarılamadığı) durumlar "boşluk" kavramı kullanılmıştır. Yazılı hukuk kuralları içerisinde bir eksiklik olması ya da olayı çözümleyecek kuralın yazılı kaynaklar arasında hiç bulunmaması durumuna "kanun boşluğu"; bir hukuki uyuşmazlığın çözümlenmesinde hem yazılı hem de yazısız kaynaklarda

hüküm bulunmaması durumunda karşılaşılan boşluk türüne "hukuk boşluğu" adı verilmiştir.[335] Ancak bu iki tanım genellikle "yasa boşluğu" kavramıyla birleştirilerek de kullanılmıştır. A. Aybay/R. Aybay, boşluk kavramını, yasa (kanun) boşluğu olarak, "somut olaya uygulanacak hükmün hiç olmaması ya da yetersiz olması" biçiminde tanımlamaktadırlar.[336] Dural ve Sarı ise boşluğu, "bulunması gereken kanuni düzenlemenin yokluğu" şeklinde tanımlamaktadırlar.[337] Dinçkol da boşluğu, hukuk boşluğu olarak, "bir hukukî sorun hakkında yasanın, örf-adet hukukunun ve diğer herhangi bir hukuk kaynağının cevap veremediği durumlar" biçiminde tanımlamaktadır.[338]

Dolayısıyla hukukta boşluk, yazılı hukuk kurallarında (mevzu hukukta) ve örf ve âdet hukukunda yani yazılı olmayan hukuk kurallarında bir konuda somut olaya uygulanabilecek bir hükmün bulunmaması halinde ortaya çıkan boşluk türüdür.[339] Yargıç, somut olayda karşılaştığı bir hukuk boşluğunu hukuk yaratarak doldurur. Yargıç, önüne gelen bir davayı çözerken önce yasaya, burada bir hüküm yoksa örf ve âdete bakmalı, şayet burada da bir hüküm yoksa kendisini yasa koyucu gibi düşünüp ona göre karar vermelidir. Ayrıca kanun boşluğunu doldururken yani yasa koyucu gibi davranırken öğretiden ve içtihattan yararlanacaktır (TMK, m. 1). Yargıç, önüne gelen davayı

335 Fatih Bilgili, Ertan Demirkapı, *Hukukun Temel Kavramları*, Dora Yayıncılık, Bursa: 2012, s. 256.

336 Aydın Aybay, Rona Aybay, *Hukuka Giriş*, İstanbul: Aybay Yayınları, 2000, s. 235.

337 Mustafa Dural, Suat Sarı, *Türk Özel Hukuku*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004, 1/108.

338 Abdullah Dinçkol, *Hukuka Giriş*, İstanbul: Der Yayınları, 2007, s. 271.

339 Sabahattin Nal, *Hukukun Temel Kavramları*, İstanbul: AUZEF Yayınları, 2010, s. 79-80.

çözmekten kaçınamaz. Bundan dolayı uyuşmazlığın çözümlenmesini sağlayacak bir kural olmasa dahi kendisi kural koyarak sorunu çözmek zorundadır. Burada hukuk boşluğu ve yasa boşluğu kavramları ortaya çıkmaktadır.

Pozitif hukuktaki kanun ya da hukuk boşluğu kavramları, İslam hukukundaki meskût-i ahn hükümlere tekabül edebilecek kavramlar gibi gözükse de mahiyet olarak birbirinden ayrı durmaktadır. Bunun birkaç sebebi vardır:

Birinci olarak: İslam hukukunda meskût-i anh hükümlerin bulunmasının sebepleri, zorluğun kaldırılması, kolaylık, gibi maslahat esaslı prensiplere dayanmakta ve zamanın ve buna bağlı olarak şartların değişmesiyle birlikte meydana gelen yeni hadiseler için çözüm sahası bırakmaktır. Nitekim, *"Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın"*[340] âyetinin tefsirinde İbn Âşûr, hükümlerin açıklanması durumunda bağlayıcı olacağını beyan ettikten sonra, açıklanmaması durumunda zamanın değişmesiyle değişebilecek durumların da sabit kalacağını ve bunun da toplum için büyük sıkıntı oluşturacağını belirtmektedir.[341]

İkinci olarak: İslam hukukunda, kısmen ma'fuvvun anh hükümlerinin de içinde mütalaa edildiği meskût-i anh hükümlerin tamamı hakkında, ictihad makamından kanun va'z edilmesi talep edilmiş değildir. Yani meskût-i anh hükümlerin tamamı, hakkında ictihad edilmeye müsait meseleler olmayabilir.

Üçüncü olarak: Kamusal ihtiyaç ve maslahat gereği meskût-i anh meseleler hakkında, ictihad makamından mevzuyla ilgili olarak hüküm talep ediliyorsa bile, veri-

340 Mâide 5/101-102.

341 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/230.

lecek yargı, İslam hukukunun genel prensiplerine uygun olarak edille-i şer'iyye yoluyla elde edilmiş olma durumundadır.

Kahraman'ın da ifade ettiği üzere Kur'an, çeşitli sebeplerle toplum hayatını ilgilendiren her şeyin hükmünü açıkça ortaya koymamıştır. Bir başka ifadeyle, ilahi irade vahyettiği Kitab'ta, o günün toplumu için bile bilinçli olarak hukuk boşlukları bırakmıştır. Bu boşlukları doldurma konusunda en etkili ve yetkili kişi ise Hz. Peygamber (s.a.v) idi. Hadis ve/veya sünnet terimleriyle ifade edilip binlerce rivayetten oluşan külliyat, onun hem vahyedileni açıklama hem de hakkında vahiy olmayan problemlere vahyedilenler ışığında çözüm bulma görevi sebebiyle, söylediklerini ve fiilî uygulamalarını anlatmaktadır.[342]

Şâri'in hakkında sükût ettiği alanın "rahmet" olarak nitelendirilmesi[343], meskût-i anh meseleler hakkında, kolaylığın hedeflendiğini göstermektedir. Dolayısıyla meskût-i anh dairesi içinde bulunan ma'fuvvun anh hükümlerin esası, şâri' tarafından bildirilmiş olmakla birlikte, rahmet ve kolaylık olması itibariyle ya hakkında sükût edildiği veya affedildiğinin beyan edildiği alanlardır. Bu sebeple mafuvvun anh hükümler kanun boşluğu olarak nitelendirilemez. Hakeza, ictihadın caiz olmadığı alanlar

342 Abdullah Kahraman, Mustafa Ahmet ez-Zerka, *Hadislerin anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, s. 12.

343 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 4445; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 19509; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/221. "Sizlere için bir rahmet olması sebebiyle" ziyadesi için bk. İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, thk. Rıza Muhammed vd. Riyad: Dâru'r-Râye, 2005, 1/407; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebu Abdurrahman Fevvâz Ahmed, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003, 2/1045.

hariç tutulursa, meskût-i anh meselelerin pek çoğu hakkında içtihadın ya mümkün ya da vaki olduğu alanlardır.

Öte yandan gerek meskût-i anh hükümlerin, kanun boşluğu olarak nitelendirilmesinin doğru olabileceği varsayımından yola çıkılacak olursa, bu alanlara dair va'z edilecek yeni hükümlerin, yine Kur'an ve sünnete müracaat edilerek oluşturulması itibariyle yine şer'î hukuk olacaktır. Bu ise modern anlamdaki kanun boşluğu düşüncesinin, İslam hukukundaki meskût-i anh sahasıyla tam olarak örtüşmediğini göstermektedir. Bu meyanda Önder de, "Genel hatlarıyla şer'î hükümlerin meydana gelen ve gelecek olan her türlü olayın hükmünü kapsayacak nitelikte olduğu hususunun usûlcüler arasında hemen hemen görüş birliği içerisinde vurgulandığı görülmektedir. Onlar bu çerçevede, şer'î hükümden yoksun bir olayın varlığını kabul etmenin, kıyamete kadar varlığım devam ettirecek olan İslâm hukukunun evrenselliği ilkesi ile bağdaşmayacağı gibi onun, eksik ve yetersiz olduğunu iddia etmek anlamına geleceğini söylemişlerdir"[344] demektedir.

İlgili hadisler doğrultusunda, İslam'da şâri'in hakkında herhangi bir beyanda bulunmayıp sükût ettiği hükümler olduğu bilinmektedir. Ancak bu alanın hakkında içtihadın caiz olmadığı hükümler olduğu İslam âlimleri tarafından izah edilmiştir. Bu sebeple, Hz. Peygamber döneminde hakkında herhangi bir nass bulunmayan bu meseleler, daha sonraki fukahâ tarafından, İslam hukukun genel kurallarına uygun olarak zamanın şartlarına ve insanların ihtiyaçlarına göre cevapları verilmeye çalışılmıştır. Fakat İslam'daki meskût-i anh dairesi ve kısmen bunun içinde mütalaa edilen ma'fuvvun anh hükümler, günümüz hukuk sistemlerinde mevcut olan kanun boşluğu

344 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, s. 100.

kavramıyla tam olarak örtüşmemektedir. Zira bir mesele hakkında nassın bulunmaması, bu hususta ictihadın yapılamayacağı anlamına gelmez.

2.1.6. İslam Hukukunda Ma'fuvvun anh Hükümleri'nin Genel Çerçevesi

İslam furû fıkıh literatüründe ma'fuvvun anh olarak zikredilen hükümler, afv teorisine kaynaklık eden naslar sebebiyle, genel manada meskût-i anh'ın içinde mütalaa edilmiştir. Meskût-i anh, hakkında Şâri'in herhangi bir beyanı olmadığı konuların tamamını kapsaması sebebiyle genel bir kavramdır. Kavramın kapsayıcılığı dolayısıyla Önder'in de çalışmasında ifade ettiği üzere, başta aslî ibaha prensibi sebebiyle hakkında nassın bulunmadığı konular da dâhil olmak üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v) takririyle meydana gelen sükûtu ve sükûtî icmâdaki sükûtu da kapsamaktadır.[345] Bizim çalışmamız ise dinin hedeflendiği kolaylık sebebiyle mükelleflerden hafifletilen yükümlülükler olduğu için bazı özellikleriyle diğer kolaylık sebeplerinden ayrılmaktadır:

1. Ma'fuvvun anh hükümlerin bazıları Şâri' tarafından re'sen konulmuş bazıları da ictihad ile belirlenmiştir. Hatta ictihad ile tespit edilen ma'fuvvun anh hükümler daha fazladır. Fakat ictihad bu tür hükümleri müspit değil muzhirdir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümlerin tespitinde hedeflenen kolaylık, naslar çerçevesinde elde edilmiştir. Bu da "afv"a dair hükümlerin, bilinen hüküm istinbat yöntemleriyle elde edildiğini göstermektedir. Nitekim hakkında doğrudan bir nas bulunmadığı halde bir müctehidin herhangi bir fiilin hükmünü tespit etmesi, re'y

345 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, s. 142-316.

ile hüküm va'z etme değil Allah'ın o konudaki hükmünü ortaya çıkarma gayretinden ibarettir.

2. Mükelleflerden zorluğu kaldırma prensibi üzerine konulan ruhsat hükümleri asla muhalif olarak konulmuş iken ma'fuvvun anh hükümler her zaman böyle olmayabilir. Yani ma'fuvvun anh hükümler kimi zaman hükmün va'zedilişi esnasında aslî olarak konulmuş olabilir. Örneğin zekât nisaplarının aralarındaki artışların affedilmiş olması böyledir. Bununla ilgili örnekler üçüncü bölümde zikredilecektir.

3. Tahammülü mümkün olmayan meşakkatler sebebiyle va'z edilen ruhsat hükümleri şer'î bir özre mebni olarak, delilin hilafına vazedilmiş hükümlerdir. "Afv" ile sabit olan hükümler, kolaylık ilkesinin bir gereği olarak va'z edilmiş olmakla birlikte va'z edilmesine sebep olan meşakkat durumları tahammül dâhilinde olabilmektedir.

4. Ruhsatla sabit olan hükümler, kendileriyle amel etme bakımından vacib, mendub, mubah ya da hılaf-ı evlâ şekillerinde olabiliyorken ma'fuvvun anh hükümlerle sabit olan hükümler mubah dairesinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümlerle amel etme noktasında mücbir sebep olmayabilir.

5. Afv, ilkten (re'sen) va'zedilmiş hükümleri ıskat edici özelliğe sahip değildir. Bilakis afv, asıl hükmün alınmasını da caiz kılacak şekilde ancak asla muhalif olarak yeni bir hükmün va'zıdır. Hatta fukahanın furû eserlerde, "Bu konuda ihtiyatın esas alınması daha evladır" şeklindeki ifadelerinden, kimi zamanlar ma'fuvvun anh hükümlerin yerine asıl ile amel edilmesinin daha evla olduğu anlaşılmaktadır. İhtilam olduğunu hatırlamamakla birlikte elbisesinde meni veya mezi gören kişinin ihtiyata binaen gu-

sül almasının gerekliliği buna örnektir. Ebû Yûsuf'a göre şehvetle ayrıldığını hatırlamamak "afv"a sebep oluyor ise de İmam Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre, unutmuş veya hissetmemiş olması da ihtimal dâhilinde olduğu için gusletmesi vâciptir.[346]

6. Ma'fuvvun anh hükümlerin neticesi mubahtır. Daha sonra ibaha ile ilişkisini kendi konusunda inceleyeceğimiz üzere ma'fuvvun anh hükümler, neticesi mubah olmakla aslî ibahaya konu olan şeylerle birleşirler. Dolayısıyla her ikisi de mükellefe yapıp yapmama ve ibaha hükümleri alıp kullanma noktasında hürriyet verirler. Fakat şâri'in hakkında haramlığına dair beyanda bulunmadığı şeylerin mubahlığı ilkten iken ma'fuvvun anh hükümlerin mubahlığı şer'î bir özürden dolayıdır.

Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşmasında, zaruret ve meşakkat gibi kolaylığın temin edilmesini gerektirici sebeplerin oluşması beklenir ancak bu tür hükümlerin oluşması için cebrî sebeplerin hâsıl olması beklenmez. Örneğin necâsetlerde belirli ölçülerin altının affedilmiş olmasının gerekçesi, gerçekte insan hayatını olumsuz yönde etkileyici bir meşakkat taşımayabilir. Bu itibarla afv hükümlerinin oluşmasında meşakkat sebeplerinin doğrusal bir etkisi olmakla birlikte, her meşakkat hali hükmün affını gerektirmeyebilir. Zira teklifi hükümlerin çoğunda, imtihan esasına dayalı olarak belirli bir meşakkat bulunmaktadır. Bu sebeple fakihler, ma'fuvvun anh hükümleri, meşakkat, zaruret ve umûmü'l-belvâ gibi kavramların yanında daha çok, "Kaçınılması mümkün olmayan durum (ما لا يمكن الاحتراز عنه)" kaidesiyle gerekçelendirmişlerdir.

346 Aynî, Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed, *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfetü'l-mülûk*, thk. Ahmed Abdürrezzak el-Kebisi, Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2007, 1/68.

2.1.7. Ma'fuvvun anh Hükümlerin Tespitindeki Kriterler

Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşum sebepleri, dinde kolaylığın sağlanması esası üzerine kuruludur. Ancak bir durumun, bu bağlamda kabul edilebilmesi için bazı kuralların tespit edilmesi de gerekmektedir. Aksi takdirde kolaylığın teminin arzu edildiği her yerde, afv hükümlerinin tatbiki gerekir ki, bu da usûl açısından doğru olmaz. Bu itibarla, ma'fuvvun anh hükümlerin tespitinde şu kriterlerin esas alındığı gözlemlenmiştir:

1. Ma'fuvvun anh hükümlerin miktarları ve sınırları belirlenmelidir. Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşturulmasında keyfiliğin önüne geçilebilmesi için, affedilecek şeyin miktarı ve sınırları belirlenmelidir. Hanefîlerin necâset-i galîzanın affedilen ölçüsünü tespit etme noktasında kullandıkları, sıvı necâsetler için el ayası miktarı, katı necâsetler için ise bir dirhem ağırlık ölücüsü buna örnek gösterilebilir. Bu ölçüt, ma'fuvvun anh hükümlerin tespiti noktasında önem arz etmektedir. Dolayısıyla takdir edilen ölçü ve miktarın altında kalanlar afv kapsamında kabul edilecek iken daha fazlası bu kapsamın dışında kalacak ve böylelikle hukuk istikrarı sağlanmış olacaktır.

2. Hakkında kesin bir şer'î hükmün varlığının bilinmemesi. Bu, ma'fuvvun anh hükümlerin tespitinde önemli bir ölçüttür. Zira hakkında hükmü belirleyen kesin bir nassın olduğu yerde "afv" geçerli olmaz. Çünkü Şâri' tarafından hükmü belirlenmiş meselede, onunla amel etmek vâciptir. Bu husus, "Bir şeyin aslı varken, onun halefi meşru olmaz"[347] kaidesiyle tespit edilmiştir. Fakat burada

347 Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, 1/37. " الْخلف لَا يشرع مَعَ وجود الأَصْل "

şunu ifade etmekte yarar vardır ki, hükmü nasla belirlenmiş olmasına rağmen kaçınılması neredeyse imkânsız olan hususlarda, dinde kolaylığın esas olması ve umûmü'l-belvâ gibi prensiplerle ictihad için bir alan bırakıldığı da vakidir. Örneğin necâset mutlak manada ibadetlerin sıhhatine mani oluşu katî olmasıyla birlikte, az bir miktar idrar sıçrantısının ya da kan lekesinin affedilmiş olması, bu esasa dayanmaktadır. Aynı şekilde necâset mahallinde kaçınılması mümkün olmayacak şekilde bir eserin kalması, bu babta değerlendirilmiştir.[348]

2. Ma'fuvvun anh hükümlerinin oluşabilmesi için asıl hükmün ifa edilmesinin büyük zorluklar içermesi gerekir. Aksi takdirde afv hükümlerine rücu edilmesi sahih olmaz. Zira "Asla güç yetirme durumunda, halef olan bedele itibar olunmaz.

348 Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, 1/725.

2.2. MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN DAYANAĞI OLAN PRENSİPLER

İslâm hukukunda, teklîfî hükümler bağlamında insanlara kolaylık sağlamak amacıyla, çok sayıda olayların hükümlerine esas teşkil edecek nitelikte genel ve kapsamlı kurallar konulmuştur. Şâri', İslâm hukukunun evrenselliğini ve esnekliğini temin etme sadedinde, belli konulara mahsus olmayan, bütün hukukî konuları kapsayıcı genel yasama ilkeleri ve küllî kaideler va'z etmiştir. Nitekim zorluk ve güçlüğün kaldırılması, kolaylığın esas alınması, zaruretin haram olan şeyleri mubah kılması, umûmü'l-belvâ, eşyada asıl olanın mubah olması gibi ilkeler böyledir.[349]

Furû-i fıkıh eserlerde, ma'fuvvun anh'a dair hükümlerin pek çoğu yukarıda zikrettiğimiz prensiplere dayandırılmıştır. Buna "afv"ın gerçekleşme sebepleri de diyebiliriz. Dolayısıyla ister re'sen şâr'i tarafından va'z edilmiş olsun, isterse ictihadla tespit edilmiş olsun, "afv" halinin gerçekleşmesi için sebebin bulunması gereklidir. Zira ma'fuvvun anh hükümler ancak sebebin bulunması durumunda işlevsel hale gelir. Dolayısıyla, sebebin bulunmaması halinde ma'fuvvun anh hükümler alınmaz. Furû-i fıkıh eserlerde ma'fuvvun anh hükümler belli bir sistematik halinde ele

349 Muharrem Önder, *İslam Fıkıh Usulünde Sükutun Delaleti*, s. 106.

alınmamıştır. Bununla beraber "afv"a konu olan hükümlerden sonra, ma'fuvvun anh olarak kabul edilme gerekçeleri çoğu zaman zikredilmiştir. Bunların geneli dinde kolaylığı temin etmeye dair prensiplerdir. Bu itibarla, ma'fuvvun anh hükümlerin gerekçelerini iki ana başlıkta toplamak mümkündür. 1. Kapalı sebepler. 2. Açık sebepler.[350]

2.2.1.Kapalı Sebepler

Bu tür sebepler ma'fuvvun anh hükümlere gizli olarak işaret etmekte ve dikkatli bir şekilde bakıldığında anlaşılabilmektedir. Bunların tamamı ehliyet arızaları kategorisinde yer almaktadır. Kişinin doğuştan ya da sonradan meydan birtakım sebeplerle ehliyetini daraltan ya da ortadan kaldıran unsurlara "ehliyet arızaları" denilmektedir. Ehliyet arızaları semavî ve kesbî olarak ikiye ayrılır. Semavî ehliyet arızaları; delilik, çocukluk, ateh, unutma, uyku, bayılma, kölelik, maraz'ul-mevt, hayız, nifas ve ölümdür. Kesbî ehliyet arızaları ise; cehalet, sefeh, sarhoşluk, hezl (şaka), hata, sefer ve ikrahtır.[351] Hem semavî hem de kesbî ehliyet arızalarından bazıları, hükümlere etkisi bakımından afv kapsamında değerIendirilmiştir. "Afv"a kapalı olarak sebep olma bakımından bazı ehliyet arızaları şunlardır:

1. Unutma: Unutma, ihtiyaç duyulduğu zaman bir şeyi hatırlamamak demektir. Ya da akılda var olan bir bilgiyi, hatırlama gücüne normalde sahip olan bir kimsenin onu hatırlayamamasıdır.[352] Allah haklarına dair olan meselelerde unutma, sorumluluğu ve günahı düşürücü bir

350 Mustafa Muhammed Cebrî, *Nazariyyetü'l-Afv fi'l-İbâdât*, yer ve tarih yok. s. 12.

351 Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/533-539.

352 Ahmet Özdemir, "İslâm Hukukunda Unutmanın Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies,* Volume 8/12 Fall 2013, s. 982.

arıza olarak kabul edilmiştir. Unutma, vücûb ehliyetini de eda ehliyetini de ortadan kaldırmaz. Ancak, Allah hakları hususunda günaha girme açısından özür sayıldığı gibi, bazı ibadetlerin dünyevi hükmü hususunda da makbul bir özür kabul edilmiştir.[353] Mesela, unutarak yiyen, içen ve cinsel yakınlıkta bulunan bir oruçlunun orucu bozulmaz; onun oruçlu olma vasfı devam etmektedir.[354] Hayvan kesiminde Allah'ın adının zikredilmesi (tesmiye) gereklidir. Ancak unutularak zikredilmemesi durumunda, kesilen hayvanın helâl olma vasfını ortadan kalkmaz. Bu gibi kişinin taksirine dayanmayan durumlarda unutkanlık, hükümlerde kolaylık ilkesi çerçevesinde değerlendirilmiş ve *affedilmiştir*. Ancak unutarak abdestsiz namaz kılma, unutarak namazı, orucu, zekâtı, haccı, kefareti veya adağı unutarak terk etme gibi ve yine unutarak namaz içinde amel-i kesîr de bulunma, yemek-içmek veya konuşma gibi durumlar, iradeyi etkilemeyen kusura dayandığı için "afv" kapsamında değerlendirilmemiştir.[355]

Unutmanın kimi zamanlarda bir mazeret olarak kabul edilmemesi, meydana gelebilecek kötü niyeti önlemek içindir. Nitekim, "النِّسْيَان لَا يَمْنَعُ الْوُجُوبَ وَالْحَظْرَ" "Unutmak, vâciplere riâyeti ve yasaklardan sakınmayı engellemez"[356] kaidesi bu bağlamda söylenmiştir. Şu da var ki, Allah hakkı olan ibadetler konusunda İslâm hukuku, affedici ve müsamahakâr bir yol göstermiştir. Kâsânî konuyu özetleyici manada şunları söyler: "Unutmak, sıklıkla meydana gelen şeylerde yükümlülük ve sorumluluğa engel olan bir ma-

353 Muhsin Koçak, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, 1991, s. 95.

354 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1799.

355 Karâfî, *el-Furûk*, 2/258.

356 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/47.

zeret sayılır. Ancak sıkça meydana gelmeyen hususlarda mazeret olarak kabul edilmez. Şayet unutma, sıklıkla meydana gelen hadiselerde bir özür olarak kabul edilmeyecek olsaydı, insanlar büyük zorluklarla karşı karşıya kalırlardı. Zorluk ise kaldırılmıştır."[357]

2. Hata: Hata, düşünürken, konuşurken veya bir iş yaparken vuku bulan yanlışlık, hedefleneni ve doğruyu tutturamama, anlamına gelir.[358] Hata vücûb ve eda ehliyetlerine mani değildir. Çünkü hata yapılırken, insanın aklı ve iradesi mevcuttur. Ancak hata, Allah haklarının düşmesinde bir özür kabul edilir. Serahsî bunu, "Hata, hafiflik üzerine bina edilmiştir" şeklinde kaideleştirmiştir.[359] Örneğin fetvasındaki hatadan dolayı müfti, ictihadındaki hatadan dolayı müctehid, kıbleyi araştırdığı halde isabet edemeyen kişi, günahkâr olmaz, bunlar *affedilmiştir*. Hanefîlere göre hata, kusurdan hâlî olmadığı için tamamıyla meşrû bir gerekçe ve sebep teşkil etmemektedir. Nitekim hata, belli oranda ceza için sebep olmaya uygundur.[360] Bu sebeple Hanefîlere göre hatanın ma'fuvvun anh hükümlere olan etkisi, diğer mezheplere nispeten daha azdır. Bunun sebebi, Hanefîlerin hatayı gaflet olarak görüp iradeyi sakatlayan bir sebep olarak kabul etmemelerinden kaynaklıdır. Buna göre oruçlu iken hata ile yapılan yeme-içmeden vb. dolayı orucun bozulacağını söylemişlerdir.[361] Şâfiîler ise genel olarak hatayı unutma gibi kabul etmişlerdir. Buna

357 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/47.

358 H. Yunus Apaydın, "Hata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/437-442.

359 Serahsî, *el-Mebsût*, 26/169, 170. "الْخَطَأُ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّخْفِيفِ"

360 H. Yunus Apaydın, "Hata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/437-442.

361 Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts. 1/173.

göre abdest veya gusül alırken ağız ve buruna az miktarda alınan su, elde olmayarak boğazdan inerse oruç bozulmayacağı söylenmiştir.[362]

3. Cehalet (Cehl): Cehalet veya cehl sözlükte "bilmemek" anlamına gelir. Fıkhî terminolojide kişinin inanç, söz veya davranışları konusundaki bilgisizliğini ifade eder.[363] Meselâ yeni müslüman olan bir kimsenin, namaz kılarken konuşmanın namazı bozacağını bilmemesi bunun gibidir. Cehalet, ehliyeti yok eden bir arıza değildir. Ancak, bazı durumlarda özür sayılması söz konusudur. Şahısların ancak kendilerine bildirildiği takdirde öğrenebileceği konular ve olaylar bunlardandır.[364] Şer'î anlamda muteber kabul edilen bazı cehalet (bilmeme) durumları vardır ki, buna da mazeret olarak kabul edilen cehalet denilmektedir.[365] Bunlar da ma'fuvvun anh hükümlerin tespitine dayanak oluşturabilmektedir.

Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşum sebeplerine dair diğer ehliyet arızaları da bu minvalde de değerlendirilir. Çünkü burada zikretmediğimiz diğer ehliyet arızaları da kısmen veya tamamen sorumluluğun düşmesine etki ettiği için ma'fuvvun anh hükümlerin oluşmasında müessirdirler. Çünkü ehliyet arızaları mutlak manada sorumluluğu ıskat etmez. Ancak açık sebepler başlığında zikredeceğimiz sebepler ise zorunlu olarak dinde kolaylığı gerektirici etkenler olduğu için hükümlerin düşürülmesi, değiştirilmesi veya hafifletilmesi gibi hususlarda etkilidirler.

362 Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 1/424.

363 İbrahim Kafi Dönmez, "Cehâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/219-222.

364 Muhsin Kocak, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", s. 96.

365 M. Zeki Uyanık, "İslam Hukukunda Bir Ehliyet Arızası Olarak Cehl", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 34, 2019, s. 127.

2.2.2.Açık Sebepler

Mafuvvât hükümlerinin dayanağı olan hükümler, İslam'ın kolaylaştırma ilkesiyle olan prensiplerle ilişkilidir. Hukuki hükümlerde zaruret ve meşakkat durumları çoğu kere âşikâr olduğu, kişiden kişiye değişmediği, istikrarlı ve umumi maslahatın teminine yönelik olduğu için bu tür prensipler belirgindir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümlerin oluşumunda dinde hafiflik/kolaylık sebebi sayılan amiller ma'fuvvun anh hükümlerin oluşumda açık sebepler olarak bilinir. Bunların bazıları şunlardır:

2.2.2.1. Zaruret

Dinde kolaylık sebeplerin en başında gelir. Cessâs zarureti, "[Ruhsat hükümlere uyulmadığı takdirde] kişinin canına veya bir azasına meydana gelecek zarar endişesi" olarak tanımlamıştır.[366] Serahsî ruhsatın mahiyetini, "Haram kılıcı bir sebebin varlığı ile birlikte kılınan mubahlıktır" şeklinde ifade etmiştir.[367] Çalış'a göre zaruret, "Kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür/mazeret halini ifade eder. Öyle ki yasağa uyulması durumunda hayat hakkı başta olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telâfisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi söz konusu olacaktır"[368] şeklinde tanımlamıştır. Bu itibarla zaruret hali, dinde kolaylık sebeplerini sağlayan etkenlerin en önemlisidir. Genel manada "zaruret hali"nin kavram alanı, engellenmesi mümkün olmayan tehlikeli durum olarak tarif edildiğin-

366 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/159.

367 Serahsî, *Usûl*, 1/120.

368 Halit Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/141-144.

den, dinin insan için koruma altına aldığı can, din, akıl, namus ve mal değerlerinin tamamıyla ya da telâfisi mümkün olmayacak ölçüde tehlike altında bulunması ve bu halin meşrû yollarla bertaraf edilmesinin mümkün olmaması durumunda ruhsat hükümleri devreye girmektedir. Zaruret sebep, ruhsat ise bu sebebin gerçekleşmesi durumunda işlerlik kazanan istisnaî hükümdür.[369] Yani ruhsat, zaruretin gereği olarak meşru kılınan hükümlere ruhsat denilmektedir. Fakat ruhsatın kapsamı daha geniş olup şer'an geçerli mazeretlere binaen normal durumlara ait aslî hükmün (azîmet) gereğine uymamayı meşrû hale getiren, kolaylaştırma esasına dayalı geçici hükmü ifade eder.[370]

Zaruret hali ma'fuvvun anh hükümlerin oluşumunda etkili olmuştur. Ancak zaruret hali sebebiyle oluşan ve hafifletilmesi istenen istisnaî hükmü gerektiren durum, daha çok ruhsatlar ile hafifletilmiştir. Açlık ve susuzluk sebebiyle ölüm riski kalan kişinin - mubah yiyecekler bulamaması durumda belli ölçüler dâhilinde- haram yiyeceklerden yemesinin günah olmaması[371], ikrah ve tehdit altında kalan kişinin söz ve eylemlerinden sorumlu olmaması[372] gibi durumlar bazı ruhsat hükümleridir. Ruhsat hükümleri, sadece zaruret durumlarını hafifletici değil kolaylaştırma esasına dayalı olarak aslî hükmün (azîmet) gereğine uymamayı meşrû hale getiren hükümleri de ifade eder. Bu itibarla ruhsatın ile tanınan kolaylık hükümleri sadece zaruretin oluşumuyla ilintili değildir. Örneğin ramazanda oruç vacib olmasına rağmen yolculuk eden kişi için meşakkatin

369 Halit Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/141-144.

370 İbrahim Kafi Dönmez, "Ruhsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/210.

371 Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'âm 6/119, 145.

372 Nahl 16/106; İbn Mâce, "Talâk", 16.

giderilmesi amacıyla ona iftar ruhsatından yararlanma imkânının sunulması ve bir vacibi geciktirme ruhsatının tanınması böyledir.[373]

Daha evvelce ifade ettiğimiz üzere ruhsatlar yoluyla meydana gelen hükümlerle ma'fuvvun anh hükümler, mükelleflere karşılaştıkları zaruri durumun çözülmesi ve kolaylaştırılması bakımından teysir prensibi etrafında birleşmekle birlikte aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Şöyle ki: Zaruri durumun özelliği genelde geçici olmasıdır. Afv yoluyla sabit olan hükümler ise her zaman böyle değildir; genellilik ve süreklilik arz eder. Zaruret sonucunda mubah kılınan şey ya miktarla ya da zamanla sınırlıdır. *"Zaruretler miktarınca takdir olunur"*[374] kaidesiyle, zaruretlerin miktarla ve zamanla sınırlı olduğu ifade edilmiştir. Zaruretin ortadan kalkması durumunda yasak geri döner. Bu itibarla kişinin haramdan yararlanma miktarı ve zamanı, sadece ihtiyacının karşılanabileceği zaman, oran ve miktar ile sınırlıdır. Afv yoluyla sabit olan hükümlerdeki teysirin sebebi, zaruretlerde olduğu gibi her daim mücbir bir sebebe dayanmayabilir. Yani ma'fuvvun anh hükümler, mükelleflere kolaylık olması için va'z edilmiş olmakla birlikte zaruri bir durumu haiz olmayabilir. Bundan dolayı afv yoluyla sabit olan hükümler için bir süre ve miktar sınırlaması yoktur. Bu yolla sabit olan hükümler, kendileri için belirlenmiş ma'fuvvun anh dairesi içinde her zaman ve her miktarda affedilmiş olarak kabul edilir. Ayrıca, "*Az zarara katlanmak, çok zarara katlanmayı göstermez*"[375] kaidesi gereğince, ma'fuvvun anh hükümlerin teşekkülünü sağla-

373 Serahsî, *Usûl*, 1/35-36.

374 Mecelle, mad. 22.

375 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22. "تَحَمُّلُ الضَّرَرِ الْيَسِيرِ لاَ يَدُلُّ عَلَى تَحَمُّلِ الضَّرَرِ الْكَثِيرِ"

yan zarar ve zorluk halinin, tahammül edilemez bir derecede olması da şart değildir.

2.2.2.2. Meşakkat ve Zorluk

Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşmasına etki eden faktörlerden biri de meşakkat ve zorluk halleridir. Hatta pek çoğunun sebebi bu durumlardır. Meşakkat, "Dinî ve hukukî hükümlerin içerdiği, bunların tabii uzantısı olan zorlukları da kapsamakla birlikte özelde yükümlülüklerin kaldırılmasına veya hafifletilmesine sebep olan ve normal şartlarda tahammül sınırını aşan sıkıntı" halini ifade eder.[376] Serahsî, "Güçlük (meşakkat) edayı düşürdüğü gibi kazayı da düşürür" diyerek bu duruma genel bir çerçeve çizmektedir.[377] Zaruret kavramında olduğu gibi meşakkatle ruhsat arasında sebebiyet ilişkisi bulunmaktadır. Bu sebeple zarurette olduğu gibi meşakkatin bulunduğu durumlarda da ruhsat hükümleri oluşur.

Meşakkateler taşıdıkları zorluk derecesine ve ruhsat sebebi sayılmalarına göre göre iki kısımda incelenmiştir[378]:

1. Kendisinde zorluk bulunsa bile insan hayatını olumsuz yönde etkilemeyen meşakkat: Bunlar mükelleflerin sorumlu oldukları ve özellikle ibadetlerde bulunan meşakkatlerdir. Kulluğun gereği olarak ibadetler ve birtakım görevlerle sorumlu olmak, bazı yükleri beraberinde getirir. Ancak ibadetlerde mevcut olan teklifi hükümler, kulların kaldıramayacağı nitelikte değildir. Bu sebeple teklif konusu fiillerde az-çok bir zorluk ve meşakkat bulu-

376 Şükrü Özen, "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/357-360.

377 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/58, 88.

378 İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980, 1/82.

nur. Örneğin soğuk havada veya soğuk suyla abdest alma, sıcak ve uzun günlerde oruç tutma, hac ve cihadda tabii olarak bulunan zorluklar, ilim öğrenmenin gerektirdiği sıkıntılar bu kapsamda değerlendirilir.[379]

2. İnsanın tahammül edemeyeceği ve sürekli bir şekilde katlanamayacağı türdeki ağır meşakkat: Bu tür meşakkatler ibadetlerde bulunmaz. Herhangi bir şekilde ortaya çıkması durumunda da ise ruhsat hükümleri devreye girer. Zira bu türde meşakkat içeren yükümlülükleri devamlı olarak yapmak, insanı âciz bırakacağı gibi hayatı olumsuz yönde etkiler ve yaşanmaz hale getirir. Bu sebeple tahammül edilmesi mümkün olmayan meşakkatli yükümlülükler, sürekli ve genel olarak değil, dar bir çerçevede teklife konu olurlar. Örneğin cihadda ölüm, organ kaybı ve yaralanma gibi ağır meşakkatler söz konusudur. Bu, istisnai bir durum olduğu için katlanılması mümkün olmayan meşakkatler kabilinden sayılmaz. Zira dinin korunması prensibi gereği vatanın müdafaa edilmesi farzdır. Fakat günlük hayatta karşılaşılabilecek ve telafisi başka türlü mümkün iken yapıldığı takdirde insan hayatını ciddi şekilde olumsuz etkileyecek hatta ölümüne bile sebebiyet verecek olan meşakkatler bu ikinci grupta mütalaa edilir. Örneğin havanın ve suyun çok soğuk olması durumunda gusül için su kullanımını tercih etmek ciddi hastalıklar meydana getirebilir. Bu sebeple bu gibi durumlarda gusle bedel olarak teyemmümün va'z edilmiş olması, bu türden bir meşakkatin kaldırılmasına yöneliktir.

Meşakkatin giderilmesi prensibi noktasında Çalış'ın ifadeleri izah sadedinde önemlidir:

379 bk. Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 41-42.

"Hukukun bireysel ve toplumsal hayata ilişkin düzenlemelerde bulunma özelliği dikkate alındığında, hukuk normlarının tümüyle meşakkatten soyutlanması ve hiç güçlük içermesi söz konusu olamaz. Çünkü her ne kadar teklifin temel unsurlarından birini kudret/ güç yetirebilme oluşturuyor ve güç yetirilemeyen şeyle teklifte bulunulmamış (teflî mâ lâ yutâk) ise de bu, teklife konu olan hususların hiç meşakkat ihtiva etmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim her hukuki düzenleme, belli düzeyde meşakkat içermektedir. Bu meşakkate katlanmadan, söz konusu talebin yerine getirilmesi de mümkün değildir."[380]

Bununla birlikte ibadetlerde mevcut olan ve mükellefin kudreti dâhilinde bulunan meşakkatlerin, bazı özel durumlarda ek bir meşakkatle karşılaşması durumunda bu ilave meşakkati gidermek için ruhsat hükümleri devreye girmektedir. Ramazan ayında yolcu ve hasta olanlarla, hamile ve emzikli olan kadınlara oruç tutmama izni verilmesi buna örnektir.

2.2.2.3. Umûmü'l-Belvâ

Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşumuyla alakalı kavramlardan biri de umûmü'l-belvâdır. Sözlükte belvâ "zahmet ve imtihan konusu olan şey" anlamındadır. Fıkıhta umûmü'l-belvâ, çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder.[381] Nitekim meşakkatli ve kaçınılması zor durumların oluşması, bir fiilin veya durumun çok kere veya uzun süre devam etmesi ve bir fiilin

380 Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, s. 30.

381 Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 2012, 42/155-156.

nadiren vuku bulmasıyla ondan güçlükle sakınılması, gibi durumlar umûmü'l-belvânın gerçekleşme sebepleri arasında sayılmıştır.[382]

Umûmü'l-belvânın dinde hafifliği gerektirici sebeplerden biri olması, tanımdan da anlaşılacağı üzere, onunla zaruret hali, zorluk ve meşakkatle yakın bir bağ olmasından dolayıdır. Bu sebeple fukaha, mükellefin karşılaştığı zorluk halini, birbirinin yerine kaim olacak şekilde bu kavramlarla ifade etmiştir. Örneğin Serahsî, yırtıcı kuşların artığının temiz sayılma gerekçesini, istihsan, meşakkat ve umûmü'l-belvâ kavramlarını kullanarak ispat yoluna gitmiştir.[383] İbn Nüceym, ibadetlerde kolaylık sebeplerini zikrederken umûmü'l-belvâ ile zorluğu beraber zikretmiş ve bu gibi durumlar karşısında ma'fuvvun anh hükümlerin oluşacağını söylemiştir.[384] Bu manada Kâsânî, "Sıkıntı veren şey yaygınlaştığında hükmü hafifler"[385] demiştir. O halde, mükelleflerin sakınamayacakları ve takat gösteremeyecekleri bir şekilde ve sıklıkta, dini hayatı zorlaştırıcı durumlarla karşılaşılması, bir tür zaruret ya da meşakkat şeklinde görülmüştür.[386]

Hanefî mezhebi, umûmü'l-belvâya diğer mezheplere nazaran daha önem vermiştir. Bunda örf ve adetlerin Hanefî mezhebinin hukuki uygulamaları değerlendirmede

---

382 bk. Ercan Eser, "İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu'l-Belvâ İstihsan İlişkisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 10 (2016/10), s. 80.

383 Serahsî, *Usûl*, 2/204.

384 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/97.

385 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/81. "وَمَا عَمَّتْ بَلِيَّتُهُ خَفَّتْ قَضِيَّتُهُ"

386 bk. M. Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ", Hikmet Yurdu, Yıl: 13 C: 13 Sayı: 26 Temmuz-Aralık, 2020/2, s. 198.

daha merkezi bir konuma koymaları yatmaktadır.[387] Örneğin Hanefîler, insanların kaçınmalarının mümkün olmadığı meselelerde, haber-i vâhid ile nakledilen rivayetleri, umûmü'l-belvâ gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.[388] Bu Hanefîlerin, âhad haberlerle amel etme hususunda, râvinin rivayet ettiği hadisin sık sık vuku bulan ve her müslümanın hükmünü bilmesi gerektiğine inandığı olaylar (umûmü'l-belvâ) hakkında varid olmaması prensibine dayanmaktadır.[389]

Aslan'a göre, "Haber-i vâhidin umûmü'l-belvâ bir konuda vârid olması ve sahabe tarafından amel edilmemiş olması Hanefîler nezdinde onun reddi ya da yalan olması ihtimaliyle zayıf kabul edilmesi anlamına gelir. Umûmü'l-belvâ, genelde bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin yüz yüze bulunup hükmünü bilme ihtiyacı duyduğu hususları içine alınca, bu alanda vârid olmuş bir haberin birkaç kişiyle sınırlı kalması düşünülemez. Böyle bir haberin yaygınlık kazanmayıp âhad olarak kalması onun sahih olmadığını gösterir."[390]

Dolayısıyla Hanefîler, belvânın umumi olduğu hususlarda haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini, haberin mutlaka yaygın (mütevatir veya meşhur) olarak nakledilmesi gerektiğini savundukları görülmektedir. Hanefîlerin dışındakiler ise belvânın umumi olduğu hususlarla ilgili

387 Daha fazla bilgi için bk. Kamil Yelek, "Hanefî Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi", Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), 3/3, Güz 2015, s. 94.

388 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/157.

389 Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2, Temmuz-Aralık 2004, s. 20.

390 Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", s. 21.

haberlerin yaygın olarak nakledilmesinin gerekli olmadığını savunmuşlardır. [391]

Hanefîlere göre şu örnekler umûmü'l-belvâ olarak kabul edildiğinden, hem zorluğun kaldırılması prensibi hem de bir kısmıyla ilgili rivayetlerin haberi vâhid olması sebebiyle ma'fuvvun anh olarak kabul edilmiştir: Necis olan yağın sabuna dönüştürülmesiyle temiz hale gelmesi,[392] Mushaf'ın bulunduğu odada cinsi yakınlıkta bulunmanın bir beis teşkil etmemesi,[393] tenasül uzvuna dokunma sebebiyle abdestin bozulmaması, [394] sütü ve salyası necis kabul edilen ve eti yenmeyen yırtıcı hayvanların terlerinin necis sayılmaması, etinin yenmemesine rağmen insanlarla iç içe yaşaması ve ondan sakınmanın güçlüğü sebebiyle kedinin artığının necis sayılamaması gibi örnekler Hanefî fakihlerce umûmü'l-belvâ ilkesini temellendiren örneklerden kabul edilmiştir.[395] Diğer dinde kolaylığı temin eden ilkelerde olduğu gibi umûmü'l-belvâ da naslara aykırı olmamalıdır. Yani bir şeyin belvâ haline gelmesi, onun meşru hale gelmesini temin etmez. Serahsî bu hususla ilgili olarak, "Belvâya, aksini ifade eden bir nas bulunmadığında itibar edilir. Nassın bulunduğu yerde belvâya itibar edilmez" demiştir. [396]

---

391 Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Nisan 2006, s. 141-180.

392 Haskefî, Muhammed b. Ali, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Abdülmun'im Halil, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, 1/47.

393 Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/668.

394 Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, 1/388.

395 Mevsılî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr,* thk. Mahmud Ebû Dakîk, Kahire: Matbaatü Halebî, 1937, 1/19.

396 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/105. "وَإِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْبَلْوَى فِيمَا لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ بِخِلَافِهِ فَأَمَّا مَعَ وُجُودِ النَّصِّ لَا مُعْتَبَرَ بِهِ"

Afv/ma'fuvvun anh kavramı ile ruhsat kavramı, "zaruret", "meşakkat" ve "umûmü'l-belvâ" gibi konularda zorluğun kaldırılması, kolaylığın sağlanması anlamlarında birleşirken kolaylığın bizzat ibadetin veya Şâri'in emir ve nehyinin kendisinde olup olmaması bakımından ayrılmaktadır. Birbirleriyle müradif kavramlar gibi gözükmelerine rağmen aralarında önemli bazı farklar bulunmaktadır. Şöyle ki, ruhsatla elde edilmek istenen kolaylıklar, hayız ve adet halindeki kadından namazın düşmesi örneğinde olduğu gibi ıskat, seferde dört rekatlı namazların iki rekat kılınmasında olduğu gibi eksiltme (tenkis), suyun bulunmadığı durumlarda mânevî kirliliği teyemmüm ederek giderme örneğinde olduğu gibi başka seçenek getirme (ibdâl), Arafat'ta ikindi namazının öne alınarak öğle namazı vakti de kılınmasında olduğu gibi takdim, Müzdelife'de akşam namazını yatsı vaktinde kılma örneğinde olduğu gibi erteleme-öteleme (tehir), zaruret durumlarında haramları kullanma ruhsatı getirme (terhis) gibi yollarla sağlanabilir. Ma'fuvvun anh'ta ise durum aslın hükmü sabit olduktan sonra, dinde kolaylığı gerektirecek mucib sebepten ötürü, asla muhalif olarak va'z edilen hükümdür. Dolayısıyla ma'fuvvun anh sebebiyle oluşan veya va'z edilen hüküm, yapılması emredilen veya yasaklanan fiilin bizzat kendisinde oluşan bir hafifliktir. Bu itibarla afv ile ruhsat arasındaki ayrımı daha net görebilmek için şu ayrımların yapılması mümkündür:

1. Ruhsat hükümlerde asıl olan azimettir. Azimet ise Şâri'in baştan koyduğu aslî hükümlerdir. Bu hükümler, normal şartlarda kulların uymakla mükellef olduğu aslî hükümlerdir. Dolayısıyla ruhsatlar asla muhalif olarak konulmuş iken ma'fuvvun anh hükümler her zaman öyle olmayabilir. Yani ma'fuvvun anh hükümler kimi zaman, hükmün va'zedilişi esnasında aslî olarak konulmuş olabilir.

2. Ruhsatlar şer'î bir özre mebni olarak, delilin hılafın va'zedilmiş hükümlerdir. Fakat afv ile sabit olan hükümler kolaylık ilkesinin bir gereği olarak va'z edilmiş hükümlerdir. Bu sebeple afv hükümlerini vaz'ı için mutadın üstünde meşakkat ve zorluğunu bulunma şartı yoktur.

3. Ruhsatla amel etme vacib, mendub, mubah ya da hılaf-ı evlâ şekillerinde olabiliyorken ma'fuvvun anh hükümlerle amel etme ancak mubah dairede değerlendirilir. Yani ma'fuvvun anh hükümlerle amel etme, bir zorunluluk olmayabilir.

4. Ruhsat hükümleri tespit etmede reye yer yoktur.[397] Ruhsatlar ancak naslarla tespit edilir. Ma'fuvvun anh hükümlerin tespitinde ise aklî istinbat yolları daha çok kullanılmıştır. Kuyuların temizliğinde, boşaltılacak kova miktarının örf ve akıl yürütme ilkelerine göre tespitinin ardından temizliğine hükmedilmesi böyledir.

2.2.2.4. İstihsan

İstihsan kelime olarak "bir şeyi iyi saymak, hoş bulmak, beğenmek" anlamında kullanılmaktadır.[398] Hanefîlerin kullanımında istihsan, şeriatın müçtehidin takdirine bırakmış olduğu hususu belirleme noktasında ictihad ve baskın gelen reye (gâlibü'r-rey) göre amel etmesidir. Serahsî'ye göre fakihlerden bu tür istihsana karşı çıkan herhangi biri olduğu düşünülemez. İkinci tür ise müçtehidin bir meselede benzerlerine verdiği hükümden, (bu hükmün delilinden) daha kuvvetli bir delil sebebiyle vazgeçip bunun hilâfına hüküm vermesidir. Serahsî'ye göre kıyasa arız olan delil (istihsan) kuvvet olarak onun üstündedir ve

397 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/49.

398 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/114-117.

bununla amel etmek de vâciptir. Hanefîler bunu, bu delil ile sabit olan hükümle zihinlerde hemen akla gelen zahir hüküm arasını ayırabilmek için istihsan olarak adlandırmışlardır. Bunun sebebi de (istihsanla elde edilen hükmün) delilin daha kuvvetli olması sebebiyle daha güzel kabul edildiği ve zahir hükümden udul edildiği içindir.[399] Hanefî fakihlerin tespitlerine göre kıyastan udul etmenin yani istihsana yönelmenin birkaç veçhi bulunmaktadır. Bunlar: 1. Nass sebebiyle istihsan 2. İcmâ ile istihsan 3. Zaruret ile istihsan 4. Kıyâs-ı hafî ile istihsan, şeklinde yapılabileceğini ifade etmişlerdir.[400] Yaman'a göre bu taksim, istihsan yöntemin aslında şârî tarafından da benimsenip uygulandığını göstermek için yapılmıştır.[401]

Serahsî'nin ifadelerine göre zaruret sebebiyle istihsan da mümkündür. Kanaatimizce Hanefîlerin istihsan prensibiyle çözmek istedikleri problemlerin genelinde bu esasa dayanma vardır. Nitekim Çolak'ın da tespitlerine göre istihsanın gereçlerinin Serahsî tarafından, "İnsanlar için en uygun olan ciheti almak, şahıs ve umumun müptela olduğu şeylerle ilgili hükümlerde kolaylığı istemek, genişliğe göre hareket etmek ve kolaylık talep etmek ve müsamaha ve ruhsat esasına göre hareket etmektir" şeklinde ifade edilmesi, istihsanın zorluğu kaldırma, kolaylığı temin esasına dayandığını göstermektedir.[402]

399 Serahsî, *Usûl*, 2/200.

400 Serahsî, *Usûl*, 2/212.

401 Ahmet Yaman, İstihsan Ne Değildir?, Usûl İslam Araştırmaları, Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 170.

402 Abdullah Çolak, "Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı", Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, s. 575.

İsithsan, bu yönüyle ma'fuvvun anh hükümleri de kapsayan bir kavramdır. Özellikle Hanefîlerin zaruret sebebiyle istihsana verdikleri örneklerin bir kısmı, ma'fuvvun anh tabiriyle ifade ettikleri örnekler bu kabildendir. Serahsî'nin zaruret sebebiyle istihsan için örnek olarak zikrettiği, kuyuların ve havuzların necis olduktan sonra sularının boşaltılması suretiyle temizlendiğine hükmetme, kirli elbiselerin leğende yıkanarak temizlendiğine hükmetme bunun örneklerindendir. Zira bu durumlarda kıyas, zikredilen örneklerdeki temizlenmiş olma hükmüne manidir. Çünkü kuyularda, havuzlarda veya leğende yıkama da olsun daima necâset temiz olanla karışarak pis hale gelmektedir. Bu nedenle insanların çoğunun buna olan ihtiyacından kaynaklanan zaruretten dolayı kıyas terkedilmiştir. Nitekim naslar zorluğun kaldırılmasını emreder. Serahsî'ye göre bu gibi durumlarda zaruret olduğu için kıyasla amel etmek, zorluk meydana getirir ve kolaylığı emreden naslar terkedilmiş olur.[403]

Hanefîler ilkesel anlamda zorluğun kaldırılmasını kısmen istihsan metodu ile çözmüş olmalarına rağmen bunu çoğu zaman zikretmemişlerdir. Ayrıca Hanefîlerin zorluk ve meşakkat içeren durumların her zaman istihsanla çözüme kavuşturdukları isabetli olmaz. Zira her zorluk ve meşakkat halinin istihsanı işlevsel kıldığını söylemek, onu kıyastan ayrı bir yöntem haline getirir ki, bu da istihsanın kapsam alanını sınırsızlaştıracağından doğru değildir.

403 Serahsî, *Usûl*, 2/202.

2.3. MA'FUVVUN ANH HÜKÜMLERİN DAYANAĞI OLAN KÜLLİ KAİDELER

2.3.1. Eşyada Esas Olan İbâhadır

الأصل في الأشياء الإباحة

Bir fıkıh usulü terimi olarak mubah, şâri'in mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil, manasına gelir.[404] Cessâs bunu, "Mükellefin yapmakla sevap, terk etmekle de günah kazanmadığı şey" olarak tanımlamaktadır.[405] Buna göre fıkıh usulündeki şer'î teklîfî hükümler kategorisinde; vacib ve mendub yapılması gerekenleri; haram ve mekruh, yapılmaması gerekenleri; mubah ise, iki gruba da dâhil olmayıp yapılması veya terk edilmesi yönünde herhangi bir şer'î-dini yükümlülüğün bulunmadığı fiil ve durumu ifade eder.[406]

404 İbrahim Kafi Dönmez, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/341-345.

405 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/247.

406 Ali Bardakoğlu, "Mubah", İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997, 3/252.

İbaha ilkesinin ma'fuvvun anh hükümlerle ilişkisi, affedilen hükümlerin de ibaha kategorisinde değerlendirilmesidir. Dolayısıyla hükmün konulmasını gerektirecek sebep mevcut olmasına rağmen, şâri'in hakkında sükût ettiği, mükellefleri yapıp yapmamada serbest bıraktığı alan ile ma'fuvvun anh olan hükümler, sonuçları itibariyle ibaha ortak paydasında birleşirler. Ancak mükellefin yapıp yapmamada serbest kaldığı fiillerin mubah olması ile affedilerek meydana gelen ibaha arasında fark bulunmaktadır. Şöyle ki, "afv" sebebiyle mubah hale gelen hükümlerin, zaruret ve meşakkatin olmaması durumunda şâri' tarafından beyan edilmiş bir hükmü bulunurken, aslî ibaha içeren durumlar ise herhangi bir sebeple hükümleri ıskat edilerek mubah hale gelmemişlerdir.

Sem'ânî'ye (ö. 489/1096) göre, "Eşyada aslolan ibâhadır" kaidesi de ma'fuvvun anh hükümlerin bir kısmı için delil olarak kabul edilebilecek kaidelerden biridir. Eşyada ibahanın esas olması ancak bu duruma dair bir delilin bulunmasıyla mümkündür.[407] Fakat ma'fuvvun anh hükümlerin asılları için şer'î bir hüküm bulunup yine şer'î geçerli bir mazeretten dolayı mubah hale gelmiştir. Bu itibarla özellikle necâsetler gibi kendisinden sakınılması mümkün olmayan diğer hususlar, aslî ibaha prensibine göre değil meşakkat, zaruret ve umûmü'l-belvâ prensibine göre ma'fuvvun anh kapsamına dâhil edilmiş ve mubah sayılmıştır.

Bu ayrımın neticesi, mubahın şer'î bir hüküm olup olmasıyla alakalı olarak ma'fuvvun anh'ın da aynı şekilde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğinde ortaya çıkmaktadır.

"Mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile ilgili biri cumhura, diğeri Mu'tezilî âlim Ka'bî ve onun taraftarlarına

407 Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, 2/66.

ait olmak üzere iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Cumhur, şer'î hükmün sübutunda Şâri'in hitabını esas almakta ve hitabın (nasların) tüm hayat olaylarını kuşattığını ve bu bağlamda mubahın da şer'î hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedir. Mutezilî âlimler ise bir meselenin şer'î hükmünü tespit ederken Şâri'in (kanun koyucunun) o meseleye günah terettüp ettirip ettirmediğini esas almaktadırlar. Buna göre yapılmasına veya terk edilmesine her hangi bir günah terettüp etmediği için mubahın şer'î hüküm kapsamında yer almadığını söylemektedirler."[408]

Bu noktada, Şâtıbî de ma'fuvvun anh'ın cevabını aramış ve son tahlilde onun beş teklîfî hükümden biri sayılamayacağına kanaat etmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi, afv sebebiyle mubah olanlarla, aslî ibaha sebebiyle mubah olanlar arasında sonuç itibariyle ortak nokta bulunmakla birlikte, ma'fuvvun anh hükümlerin mubah oluşu, meşakkat-kolaylık ilkesine dayalı şer'î bir mazeret sebebiyledir. Ayrıca, ma'fuvvun anh hükümlerin alınması caiz olmakla birlikte asla muhalif olarak oluşmaları sebebiyle, İslam hukukçuları tarafından haklarında ihtiyat kaydı da konulmuştur. Ancak aslî olarak mubah olan fiiller için ihtiyatlı yaklaşım söz konusu değildir.

Cessâs'ın ifadeleriyle aslî ibaha konusu şeyler, Allah Teâlâ'nın mükelleflerin faydalanması için yarattığı şeylerdir. Dolayısıyla zararın, umulan faydadan çok olmaması şartıyla mükelleflerin bunlardan faydalanması gerekir.[409]

---

408 İbrahim, Yılmaz, "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi [Approaches Regarding Whether or Not Mubah (Legal Freedom) Has Religious Provision and Its Relation to the Limitation of Mubah]". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty 11/24 (June 2020), 206-239.

409 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/248.

Allah Teâlâ kullarının menfaatini ister. Sırf onlara meşakkat olsun diye birtakım şeyleri haram kılmaz. Bir şeyi haram kılması, insanlara o şeyin kötülüğünü yani menfaatten çok zarara yol açacağını bildirmek, bir şeyi vâcib kılması ise o şeyin güzelliğine ve faydasına işaret etmek içindir. Bir şeyi mubah bırakması da mükelleflerin o konuda yapıp yapmama hususunda serbest bırakıldıklarını bildirmek içindir.

Sözgelimi evlenmek mubah bir fiildir. Fakat bir kimse, aralarında evlenmeye mâni bir durum bulunduğunu bilmeyerek bir kadınla evlendikten sonra aralarında sütkardeşliği gibi bir engel olduğunu öğrense, batıl oluşu sonradan ortaya çıkan bir akitle evlenerek kadınla zifafa girmesi mazur karşılanır. Ancak önceki duruma nispetle fiil mubah sayılamayıp, günah ile mubah arasında bir mertebe teşkil eder. Bu mertebe afv mertebesidir.

2.3.2. Zaruretler Memnu Olan Şeyleri Mubah Kılar[410]

الضَّرُورَات تُبِيحُ الْمَحْظورات

Bu kaide, bütün ruhsat ve ma'fuvvun anh hükümler için genel bir prensip niteliğindedir. Zaruret hali dinen yasak olan bir şeyi yapmaya ya da emredilen bir şeyi yapmamaya mecbur eden haldir. Dolayısıyla zaruret, insanı çaresizlik ve şiddetli sıkıntıya sokan durumdur. Zaruret hali her ne kadar insan hayatını tehlikede bulunduğu durumlar şekilde yorumlansa da, ihtiyaçların da zaruret gibi değerlendirilebileceği durumlar göz önünde bulundurulduğunda, İslam hukukunda mükelleflere tanınan kolaylıkların tamamı, bu kaidenin altında incelenir. Serahsî'nin

410 Mecelle madde: 21.

de zikrettiği bu kaideye göre zaruret halinde mahzurlu (yasak) olan şeyler mubah hale gelir. Örneğin hastanın tedavisi avret yerlerine aitse doktorun böyle hastaların avret yerlerini muayene etmesi caizdir. Ancak, "Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur"[411] kaidesi gereği doktor sadece muayenenin gerektiği kadar avret yerine bakabilir. Yine şahitlik etmenin gerekli olduğu bir durumda, şahitliğin niteliğine göre kadının erkeğe, erkeğin kadına bakması zaruret gereği caiz görülmüştür.[412]

2.3.3. Meşakkat Teysîri Celbeder

الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

Meşakkat ve sıkıntı kolaylık/ruhsat sebebidir. Mükellefler için meşru kılınan bütün kolaylık ve ruhsat hükümleri, bu kaidenin altında incelenir.[413] Fakat bu kaide ile sözü edilen zorluk, hükmün kendi bünyesinde bulunan zorluk değil, harici sebeplerle meydan gelen zorluktur. Zira Ramazan orucunda ve namazda da belli bir zorluk vardır. Hükmün kendisinde bulunan zorluluk mükellefin gücü dâhilindedir. Fakat yolculuk ve hastalık gibi harici sebeplerden kaynaklanan zorluklar beraberinde ruhsatları getirerek kolaylık sağlanır. Ma'fuvvun anh hükümlerin önemli bir kısmı ve bu kaideye dayalı olan diğer zorluğun kaldırılması ilkesine dayandırılarak tespit edilmiştir.

Bu meyanda zikredilebilecek benzer kaideler ise şunlardır:

411 Mecelle madde: 22.

412 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/154.

413 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/64.

2.3.4. Bir İşte Darlık ve Meşakkat Görülünce, Genişlik İçin İzin Verilir[414]

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ

Zorluk ve çaresizlik hallerinde genişlik getirecek hükümlere göre hareket edilir. İbn Âbidîn bu konuda şöyle der: "Bu kaide bizim mezhep imamlarımızın, zaruret ve umûmü'l-belvânın söz konusu olduğu yerlerde geçerli kıldıkları bir kaidedir. Mesela köy ve mezra gibi yerlerdeki kuyularda ve sakınılması mümkün olmayan, mazur görülen necâsetlerde ve necâset oranı daha fazla olduğu bilinen sokak çamurlarında bu kaide gereğince *afv* söz konusudur. Evet, kimi zamanlar değişim daha fazla olur ve bu tür sular havuzlara akar. Hatta buralarda hayvanların dışkıları gözle görülebilecek halde belirgin de olabilir. Havuz küçük olduğu takdirde, her ne kadar akıcı bir kaynağı olsa da içine akan suların da necis olması sebebiyle, sularının necis olduğuna hükmedilir. Bu durum, sularının ibadetler için kullanılmaması anlamındadır yoksa diğer alanlarda kullanılmasında bir sakınca yoktur. Bu gibi durumlarda içine düşenlere bakmaksızın suyun saflık oranına bakılmalıdır. Bu sebepten ötürü, su kanalları, arklar ve kuyuların dibinde kalan sular da, içinde necâset bulunsa bile (suyun saflığı değişmediği müddetçe) *aff*edilmiştir.

414 "Bir iş dîk oldukda müttesî' olur." Mecelle madde: 18. bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992, 1/189.

2.3.5. Zarar İzâle Olunur[415]

الضَّرَرُ يُزَالُ

Klasik eserlerde "الضَّرَرُ مَدْفُوعٌ"[416] şekilde geçen bu kaide, zararın engellenmesi, zorluğun kaldırılması esası esasını ifade eden pek çok nastan elde edilmiştir. Özellikle, *"Siz, ne başkalarına zulmedersiniz, ne de zulme uğratılırsınız."*[417] âyeti ve, *"Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur"*[418] *manasındaki hadis, bu kaidenin kaynağıdır. Gerek ibadet gerekse muamelat konularında, bu kaide gereğince mükelleflere zarar veren şeylerin kaldırılması esas prensip olarak kabul edilmiştir. İnsanlara zarar veren, haksızlık olan şeyler ile meydana geldiğinde katlanılamayacak derecede zorluk içeren durumlar ortadan kaldırılır. Zarara ve zararın devamına izin verilmez. Bu itibarla zararı ve ona giden yolları ortadan kaldırmak vâcibtir.*

2.3.6. Hacet Umumî Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzîl Olunur[419]

الْحَاجَةُ تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً

İhtiyaç kamuyu ilgilendirsin veya kişiye özel olsun zaruret çerçevesinde değerlendirilir. Dolayısıyla kolaylık, sadece zaruret hallerine mahsus değildir. Ancak istisnai ihtiyaç halleri de zaruret olarak değerlendirilmez. Bu kaide gereği, her ne kadar zaruret hali bulunmasa da toplum-

415 Mecelle, madde: 20.

416 bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/210, 10/65, 14/91, 93, 118; 15/11, 19/117, 165, 22/72, 25/134, 27/10, 23, 30/130, 140.

417 Bakara 2/279.

418 İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/55; Mâlik, *Muvatta'*, "Akdiye", 26.

419 Mecelle madde: 32.

sal ihtiyaçların karşılanması gereği, bazı kolaylıkların temin edilmesinin gerekli olduğu ön görülmüştür. Örneğin hamam ve benzeri yerlerde ne kadar su kullanılacağı belli olmamasına rağmen standart ücret ödenmesi, kıyasa göre caiz olmamakla birlikte, buna ihtiyacın olması sebebiyle caiz görülmüştür.

2.3.7. Zarar Bi-Kadri'l-İmkân Def' Olunur[420]

الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

İmkânların elverdiği ölçüde zarar kaldırılır. Genel bir prensip olarak zararın tamamen ortadan kaldırılması asıldır. Ancak bu her zaman mümkün olmayabilir. Bu gibi durumlarda zararın en aza indirgenmesi için imkânların elverdiği kadarıyla çaba gösterilir. Bu kaideye yakın anlamdaki bir diğer kaide de, "الحرج مدفوع" "Zorluk kaldırılmıştır" kaidesidir.[421] Bu kaide *"Dinde zorlama yoktur"*[422] âyetinden alınmıştır. Kâsânî bu kaidenin naslara dayandığını ifade etmek üzere kaideyi, "الْحَرَجُ مَنْفِيٌّ بِنَصِّ الْكِتَابِ" "Zorluk, Kur'an'ın nassıyla kaldırılmıştır" demiştir.[423] Buna göre mükellefler için zorluk meydana getiren hususlarda hafiflik aranmıştır. Örneğin izi çıkmayan necâsetin affedilmesi,[424] kapanmış veya kapanmaya yüz tutmuş küpe deliğine

420 Mecelle madde: 31. Ayrıca bk. İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts. 6/59.

421 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/121. 9/25; 15/160; 16/92; 23/9, 65; 24/178; 26/28; 30/133; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/246.

422 Bakara 2/256.

423 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/181.

424 Mergînânî, Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts. 1/38.

suyun ulaştırılmasının gerekmeyişi,[425] teyemmümün caiz olabilmesi için suya bir millik mesafe uzaklıkta bulunulması,[426] unutularak besmelesiz kesilen hayvanın etinin yenilmesinin caiz olması, *affedilmiştir*. Çünkü dinde zorluk kaldırılmıştır.[427] Kâsânî bu kaide çerçevesinde, zekât olarak verilmek üzere ayrılan şeyin, bu ayırmadan sonra zekât olarak niyet edilmesi yeterli görür. Çünkü zekâtı her zaman bir bütün olarak vermek mümkün olmayabilir. Bu sebeple zekâtın ayrı ayrı verilmesi durumunda, her defasında zekâta niyet etmeye gerek yoktur. Çünkü dinde zorluk kaldırılmıştır.[428]

2.3.8. Zaruretler Kendi Miktarlarınca Takdir Olunur[429]

الضرورات تُقدَّرُ بِقَدْرها

Bu madde Mecelle'nin 18. maddesini tamamlamakta, 21. maddenin ise sınırlarını çizmektedir. Buna göre zaruret ancak o hali giderecek kadarıyla caiz olur. Kaide fıkıh kitaplarında, aynı manayı ifade eden değişik kalıplarda zikredilmiştir. Serahsî kaideyi, "الثَّابِتُ بِالضَّرُورَةِ لَا يَعْدُو مَوْضِعَ الضَّرُورَةِ" "Zaruret sebebiyle sabit olan bir şey, zaruret halinin sınırlarını aşamaz"[430], İbn Nüceym, "مَا ثَبَتَ بِالضَّرُورَةِ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا" "Zaruret sebebiyle sabit (mubah) olan, zaruret

425 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/152.

426 Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 1313, 1/37.

427 Meydânî, *el-Lübâb*, 3/224.

428 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/41.

429 Mecelle Madde: 22.

430 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/178-179, 203; 3/185; 5/10; 6/29, 106; 7/147; 10/152; 11/72, 240; 20/31; 25/43; 30/28, 227.

miktarınca takdir olunur" [431], Semerkandî ise "Yükümlülüğün sakıt olması, zaruret miktarıncadır" şekillerinde ifade etmişlerdir.[432] Mesela kırık, çıkık veya yaradan dolayı vücudun herhangi bir azasına sargı, alçı vs. sarıldığında, bunların üzerine meshedilir. Ancak sarılan bu sargı tedavi edilmesi gereken yer ve kısmî çevresi ile sınırlıdır. [433] Yine bir kişinin maruz kaldığı susuzluk hali sebebiyle, başka bir şey bulunmaması durumunda, susuzluğunu giderecek kadar, yani kendisini ölümden kurtaracak içmesinde bir sakınca yoktur. Ancak sarhoş oluncaya kadar içmesi helâl olmaz. Çünkü *zaruret sebebiyle caiz olan bir şey ancak zaruretin ölçüsüyle sınırlıdır*.[434]

---

431 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/185. Ayrıca bk. Şeyhizade, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmuu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 2/313.

432 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/156. " السُّقُوط بِقدر الضَّرُورَة " Çamur, balçık ve bataklık gibi sebeplerden ötürü bineği üzerinde namaz kılan kişi, şayet bineğini kıbleye çevirebiliyorsa, kıbleden başka bir yöne doğru namaz kılması caiz değildir. Çünkü özür olmadan kıbleye yönelme şartı sakıt olmaz. Cabir'den (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v), biniti üzerinde yolculuk yaparken, nafile namazını binitin yöneldiği istikamete doğru kılmış, farz namaza sıra geldiğinde ise inip yerde kılmıştır. Düşman saldırısı endişesinin bulunması halinde ise hangi cihet olursa olsun namazın kılınması caizdir. Bu hususta binitin hareket halinde olup olmaması da durumu değiştirmez. Yağmur ve çamur durumlarında binit üzerinde namaz kılması durumunda, binit hareket halinde ise caiz olmaz. Çünkü herhangi bir özür olmadan hareket halindeki binitte namaz kılmak, onun sıhhatine mani olur. Semerkandî bu açıklamalardan sonra, yükümlülüğün sakıt olmasının zaruret miktarınca olmasını şöyle örneklendirir: Bu gibi durumlarda, namaz kılmak için binitinden inebilen kişi iner ve namazını kılar. İnmesine rağmen (bir özür sebebiyle) oturamayan kişi, ayakta durur ve ima ile (baş ve beden hareketiyle) kılar. Oturmaya imkanı olup secde edemeyen kişi, otururak ima ile kılar. Çünkü yükümlülüklerin sakıt olması özür miktarıncadır.

433 Şürünbülâlî, Hasan b. Ammâr, *Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005, 1/60.

434 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/29.

2.3.9. Kaçınılması Mümkün Olmayan Şey Affedilmiştir

ما لا يمكن الاحتراز عنه فهو عفو

Bu kaide, Serahsî'nin "وما لا يستطاع الامتناع عنه يجعل عفوا"[435] ve "ما لا يمكن الامتناع عنه فهو عفو"[436] ve benzeri terkiplerle şekillenmiştir. Furu fıkıhta mükelleflerin kaçınmaları çok zor olduğu meselerin geneli için bu kaide umûmü'l-belvâ presibiyle birlikte zikredilmiş ve afv hükümleri cira edilmiştir. Örneğin necâsetlerin belli ölçüler dâhilinde affedilmesinin gerekçesi olarak onlardan kaçınmamım mümkün olmamasını gösterilmiştir. Bu sebeple kaçınılması mümkün olan şeyler ise afv kapsamına alınmamıştır.[437] Esasında bu kâide, Serahsî'den önce İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserinde kısmen kullanılmıştır. Şöyle ki; İmam Muhammed, "Cünub kimse gusül abdesti alırken kullandığı sudan sıçrayan damlaların kabın içerisindeki suyu ifsad edip etmeyeceği" sorusunun cevabında bozmayacağını ve bunun sebebi sorulunca da, "Çünkü bu, kaçınılması mümkün olmayan şeylerdendir" şeklinde cevap vermiştir.[438] İşte İmam Muhammed'in verdiği cevabın arka planında henüz veciz ifadesini bulmayan "Kaçınılması mümkün olmayan şeyler affedilir" kâidesinin olduğu görülür.[439]

Yine fakihler bu kaideye " فَمَا لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ كَالْعَدَمِ " ifadesiyle[440] de değinmişlerdir. Bu kaideye göre kendisin-

435 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/264, 6/202, 9/304, 11/324, 15/167.

436 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/198.

437 Kudurî, , *et-Tecrîd*, 1/304.

438 Şeybânî, *el-Asl*, (nşr. Mehmet Boynukalın), 1/20.

439 Anar Gurbanov, Serahsî'nin el-Mebsût'unda Usûl ve Fürû Kaideleri, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 30.

440 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/7.

den sakınılması mümkün olmayan şeyler, yok hükmünde kabul erilmiştir. Kaide benzer cümlelerle, farklı durumlar için, "وَمَا لَا يُمكن", "ما لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ فَجُعِلَ كَأَنْ لَمْ يَكُنْ" ve "ما لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ لا ضمان فيه" "الِاحْتِرَاز عَنهُ فَلَيْسَ بمضمون şekillerinde de kullanılmıştır.[441]

Ma'fuvvun anh hükümlere kaynaklık eden bu kaideye göre, umûmü'l-belvâ kabilinden olup insanların kendisinden kaçınmasının mümkün olmadığı veya kaçınılmasında büyük zorlukların bulunduğu durumlar *affedilmiştir*. Gusül alan kişinin üzerinden sıçrayan suların suyu belli oranı aşmadığı müddetçe aldığı kaba dökülmesinin bir zararının olmaması, kaçınılması mümkün olmayan az miktardaki idrar sıçrantısının namazın sıhhatine mani olmaması, kuyuya düşen necâsetten ötürü suyun tamamının boşaltılmasının imkânsız olması durumunda örfe göre belirlenen bir miktarının yeterli olması gibi hususlar bu kaide çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Burada ifade edilmesi gereken bir husus vardır: Her ne kadar "Kaçınılması mümkün olmayan şey affedilmiştir" kaidesi, "Meşakkat teysîri celbeder"[442] kaidesini altında bir madde olarak düşünülse de, "Kaçınılması mümkün olmayan"ın sınırlarının belirlenmesi, hükümde keyfiliğin önüne geçilmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla "Kaçınılması mümkün olmayan"ın neler olduğunu genel bir kaideyle belirlemek mümkün olamayacağından ya her bir hadise

441 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/210, 3/123. Ayrıca bk. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts. 1/155; Mahmud Efendi el-Hamzâvî, *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017, s. 71.

442 Mecelle madde: 17.

teker teker değerlendirilecek ya da itibar edilip edilemeyeceği noktasında muttarid adetlere müracaat etmek gerekecektir. Karâfî bu hususta şu açıklamalarda bulunur:

"Şârî', birtakım cehalet durumlarını affetmiş bazılarında ise sorumlu tutmuştur. Yani cehalete rağmen yasaklanan fiili işleyen kişiyi sorumluktan muaf kılmamıştır. Cahillik sebebiyle muaf tutulmanın kuralı şudur: Âdet olarak kendisinden sakınmanın mümkün olmadığı cehalet özür olarak kabul edilir. Ancak, sakınma hususunda herhangi bir zorluk ve meşakkatin bulunmadığı durumlarda cehalet özür olarak kabul edilmez ve bunlar hakkında muafiyet hükümleri uygulanmaz. İşin gerçeği, fakihleri bu ve benzeri kaideleri oluşturmaya sevk eden, şeriatın maksatları dikkate alınarak değişik durumlarda bu gibi zorlukların gerçekleşmiş olmasıdır. Bu sebeple ki, bu kaide kimi zaman "zorluğun kaldırılması" ilkesiyle birlikte zikredilmiştir.[443] Bunun bir örneğini, Kâsânî'nin şu cümlelerinde görebiliriz: "Bey' akdinde şart koşulmuş her fazlalık ribadır. İsterse bu fazlalık şekil (zat) bakımından olsun isterse vasıf (ürün özellikleri) bakımından olsun fark etmez. Ancak kaçınılması mümkün olmayan [örneğin buğdayın buğdayla takasında, taraflardan birine tane bazında oluşan] fazlalık riba sayılmaz.[444] Zira bunda insanlardan zorluğu bertaraf etme vardır."[445]

---

443 Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, 2/149.

444 Takasın büyüklüğüne göre affedilen miktarda da genişlik meydana gelir. Örneğin bir kilo buğdayın bir kilo buğday ile takasında az bir miktar affedilmişken, tonajlı takaslarda affedilen miktar daha da artar. Zira büyük tonajlı ölçülerde elektronik tartılar bile tam olarak göstermeyebilir.

445 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/187.

2.3.10. Az Olan Çoğa Tabidir

الأَقَلّ تابع للاَكْثَرِ

Az olan çok olana tabidir. Bu kaide, "الحكم للغالب"[446] "Hüküm çoğunluğa göredir"; "الأقل تابع للأكثر في بناء الحكم علي" "Üzerine hüküm bina edilmesinde az olan çoğa tabidir."[447]; "للأكثر حكم الكل" "Bir şeyin çoğunluğu, o şeydeki tamamı hükmündedir"[448] şekillerinde ifade edilmiştir. Örneğin akan bir deredeki suyun tamamı, dereye düşüp ölmüş bir hayvanın leşinin üzerinden akıp gidiyorsa, suyun tamamının necis olduğuna hükmedilir. Ancak az miktarı leş üzerinden akıyor ve çoğunluğu ise diğer taraftan akıp gidiyorsa, bu az olan miktar çoğunluğa tabi kılınarak ve hüküm baskın olana verilerek suyun temiz olduğuna hükmedilir. Yani leşe değen az miktar su *affedilmiş* sayılır. Çünkü kaçınılması zor olan şeylerde az olan çok olana tabi kabul edilir. Yine mestin ayaktan çıkmış sayılması için gereken miktar hususunda bu kaideden yararlanılmıştır. İmam Ebû Hanîfe, şayet ayağın topuğunun çoğu, mestin boğaz kısmından çıkarsa, mestin bozulacağını ifade etmiş, Ebû Yûsuf ise ayağının çoğunun mestin boğaz kısmından çıkmadığı müddetçe, "Bir şeyin çoğunluğu, o şeydeki tamamı hükmündedir" kaidesi gereği bozulmayacağını söylemiştir.[449]

Aynı şekilde, bir cenazenin sadece başı ve ayakları bulunuyorsa, var olan az kısım, bulunmayan çok kısma tabi

446 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/303.

447 İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Mısrî, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azve İnaye, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, 2/303. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/122, 2/166, 3/39, 119, 30/52.

448 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 1/29.

449 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 1/29.

kılınarak yok hükmünde sayılır ve cenazesi yıkanmaz.[450] Çünkü çok olanın yanında az olana itibar olmaz.[451]

2.3.11. Ağırlıklı Görüş/Zann-ı Gâlib, Kesin Bilginin Olmaması Halinde Delil Sayılır

غَالب الرَّأْي دَلِيل عِنْد عدم الْيَقِين

Re'yin delil olarak kabul edilmesi için hadiseye dair bilginin kesinlik içermemesi gerekir. Örneğin içine necâset düşen bir havuzdan abdest alan kimsenin kanaati, şayet necâsetin, kendisinin abdest aldığı kısma ulaştığı şeklinde oluşursa, bu kişinin havuzdan abdest alması caiz olmaz. Aksi durum da böyledir. Yani necâsetin havuzun diğer kısmına ulaşmamış olma kanaatinin baskın olma durumunda, necâsetin ulaştığına dair kesin bilginin bulunmaması halinde, bu kanaate göre abdest alınması caiz olur.[452] Kesin bilginin olamaması durumunda zann-ı galip ile amel etmek, kesin delile dayanılarak amel gibidir.[453]

2.3.11. Âciz Olan Kişi Mükellef Kılınmaz

العاجز لا يكلف

Kaide, "*Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemez*"[454] âyetinden elde edilmiştir. Mergînânî tarafından, "التكليف مقيد بالوسع" "Teklif takat ile sınırlıdır"[455] şeklinde ifade edilen bu kaideye göre, teklîfî yükümlülükleri

450 Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1332, 2/12.

451 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/432.

452 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/57.

453 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/366.

454 Bakara 2/286.

455 Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1/49.

yerine getirmekten âciz olan kişi mükellef olmaz ve kişi ancak güç yetirebildiği kadarıyla mükelleftir.[456] Örneğin akıl sağlığı yerinde olmayan kişi namazla mükellef değildir. Hanefîlere göre, başını hareket ettirerek dahi namaz kılmaya gücü yetmeyecek derecede hasta olan kimsenin durumu, bir gün ve bir gece devam ederse kendisinden namaz sakıt olur. Şayet içinde bulunduğu bu hastalıktan dolayı vefat edecek olursa, kaza etme imkânı bulamadığı için borçsuz olarak vefat etmiş sayılır. İyileşmesi durumunda; kılamadığı namazları, bir günlük (beş vakit) namazı geçmezse, kaza etmesi gerekir. Baygınlık durumu için de aynı kural geçerlidir.[457] İmam Şâfiî ise bayılma halinin tam bir namaz vakti devam etmesi halinde kaza gerekmeyeceğini söylemiştir.[458]

Hastalığından dolayı kendi başına teyemmüm edemeyen ve bu konuda kendisine yardım edecek birini de bulamayan kişi, kendisini abdestli gibi sayarak isterse namazını îma ile kılar ya da isterse de kazaya bırakır. İyileşmesi hâlinde namazlarını kaza eder, iyileşmeme durumunda ise kendisinden yükümlülük düşer. Semerkandî'ye göre bir mükellef, hastalık sebebiyle namazın bazı rükünleri eda edemeyecek olursa, âcizliği miktarınca bu eda edemediği rükünler kendisinden düşer.[459] Örneğin kıyama muktedir olamayan kimseden kıyam sorumluluğu sakıt olur. Dolayısıyla âcizlik mutlak manada yükümlülüğü ıskat ettirici özelliğe sahip değildir. Semerkandî bu hususu, "Edadan âciz olmak, kazayı düşürmez; kaza ancak zorluk sebebiyle

456 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/189.

457 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/106-107.

458 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/204.

459 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/189.

düşer" şeklinde kaideleştirerek acziyet halinin sınırlarını tespit etmiştir.[460]

Bu manada Kâsânî, acziyet sebebiyle yerine getirilmeyen şeyin bedelinin yerine getirmesinin caiz olacağını söylemiştir. Örneğin herhangi bir sebeple cuma namazı kılamayan kişi, onun yerine bedeli olan öğlen namazını kılar. Kâsânî bunu, "Acziyet nedeniyle asıl yerine getirilmezse, bedel caiz olur"[461] şeklinde ifade etmiştir. Yine, "Aslı yapmaktan âciz kalındığında ya da elde edilmesi zor olduğunda (kolaylık prensibi gereği) ona bedel kılınan şey aslın yerine geçer"[462] ilkesi benzer anlamda yer almaktadır. Kâsânî bu ilkeyi, oturarak namaz kılma bağlamında da kullanmıştır.[463]

2.3.12. Az Olan Affedilmiştir

اليسير معفو عنه

Bu kaide, "Meşakkat teysîri celbeder"[464] kaidesinin altında mütalaa edilir. Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşumunda bu kaidenin etkisi büyüktür. Bu sebeple az olan şeyin affedilmiş olduğunda icmâ vardır da denilmiştir.[465] Fakihlerce bu kaide değişik biçimlerde ifade edilmiştir. Örneğin,

---

460 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 1/192.

'' أَن الْعَجز عَن الْأَدَاء لَا يسْقط الْقَضَاء إِنَّمَا يسْقط بِسَبَب الْحَرج ''

461 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/257. "يَجُوزُ الْبَدَلُ عِنْدَ الْعَجْزِ عَنْ الْأَصْلِ"

462 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/143.

''وَالْبَدَلُ عِنْدَ الْعَجْزِ عَنْ الْأَصْلِ أَوْ تَعَذُّرِ تَحْصِيلِهِ يَقُومُ مَقَامَ الْأَصْلِ،''

463 bk. Yasin Kurban, Kâsânî ve *Bedâiu's-Sanâi*'sindeki Genel Hukuk Kuralları (Küllî Kaideler), Basılmamış Doktora tezi: Erzurum, 2009, s. 71.

464 Mecelle mad. 17.

465 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/316.

• "Az olan şeyler affedilmiştir" / "القليل من الاشياء معفو"[466]

• "Az olan bağışlanmıştır" "اليسير مغتفر"[467]

• "Az olan affedilmiştir" "اليسير معفو عنه"[468]

• "Pek çok şeyde az bir noksanlığın hükmü yoktur" "النقص اليسير لا حكم له في اشياء كثيرة"[469]

• "Az olan şeye müsamaha gösterilir; çok olanda gösterilmez" "الْيَسِيرَ يُتَسَامَحُ بِهِ، بِخِلَافِ الْكَثِيرِ"[470]

• "Az olan şey zarureten affedilmiştir." "القليل عفوا للضرورة"[471] gibi…

Mana olarak birbirine yakın olan bu kaideleri Karâfî (ö. 684/1285), *ez-Zahîre* adlı eserinde "اليسير مغتفر" şeklinde zikreder. Bu kaideye göre furû-i fıkıhta, az bir miktar aldanma, namazda amel-i kalîl, suya veya kaba düşen necâsetlerde, zekât nisaplarında, alışverişte az bir miktar aldanma gibi yirmi küsur kadar mesele, bu esasa göre çözümlenmiştir.[472]

---

466 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/238.

467 Karâfî, Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haci, Beyrut: Dârü'l-Garb, 1994, 8/24.

468 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. 3/609; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405, 2/476; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddin, *Keşşâfu'l-Kına' 'an metni'l-İkna'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. 2/178; Recrâcî, Ebü'l-Hasan Ali, *Menâhicü't-tahsîl ve netâicü letâifi't-te'vîl fi şerhi'l-Müdevvene*, thk. Ebü'l-Fadl Demyâtî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007, 7/360.

469 Ruhebânî, Mustafa b. Sa'd, *Metalibu uli'n-nüha fi Şerhi Gâyet'l-müntehâ*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994, 2/8; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kına'* 2/169.

470 İbn Müflih, İbrâhîm Muhammed b. Abdullah, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, 5/124.

471 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/24.

472 Müellifin Mâlikî mezhebinde, affedilen hususlardan zikrettiği "Namazda kahkaha ile gülme" gibi bazı hususları burada zikretmedik. Sadece

2.3.13. Az Olana İtibar Edilmez

المغلوب لا عبرة به في الشرع

Kaide, "المغلوب غير موجود حكما" "Mağlûb, hükmen yok hükmündedir" şeklinde de ifade edilmiştir.[473] "İtibar çoğunluğa göredir" kuralının bir başka ifadesi olan bu kaide, temiz olan şeylerle necis olanların birbirine karışması halinde sıklıkla kullanılmıştır. Aynı şekilde kullanılmış su (mâ-i müstamel) ile mutlak suyun karışması halinde, bu kural gereği baskın olana göre hüküm verilmiştir. Semerkandî'nin bu kural çerçevesinde verdiği bir örnek sütannelik hakkındadır. Buna göre sütlerin karışması durumunda sütanneliğin sübutu, karışımdaki baskınlığa göredir. Örneğin sütün yetersiz kalması gibi durumlarda, anne sütü ile hayvansal süt karıştırılacak olursa, fazla olan süt cinsi itibara alınır. İki annenin sütün karıştırılması durumunda ise, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir görüşe göre sütannelik bağı, konulduğu kapta daha fazla sütü olan anne için sabit olur. Çünkü az olana (mağlûb) itibar edilmez. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer ise ihtiyat gereği her iki kadın için de süt bağının (sütannelik) sabit olacağını,[474] çünkü cinsin cinse baskın gelemeyeceğini; aynı cinsten olan bir maddenin diğer madde içinde kaybolmayacağını söylemişlerdir. Hanefî fukahasının çoğunluğunun görüşü ise az olanın çok olana tabi olacağı kaidesinden yola çıkarak az sütün yok hükmünde sayılması gerektiği yönünde olmuştur.[475]

Hanefîlerle ortak olan bazı ma'fuvvun anh örneklerini zikrettik. Daha fazlası için bk. Karâfî, *ez-Zahîre*, 8/24.

473 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/224.

474 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/239.

475 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/224.

2.4. MA'FUVVÂT LİTERATÜRÜ

Ma'fuvvun anh hükümleri bir araya getiren müstakil risaleler telif edilmiştir. Mafuvvun anh hükümleri bir araya topladığı için bu tür eserlerin çoğunluğuna, "Ma'fuvvât" denilmiş ve bu bir gelenek halini alarak peşi sıra gelen telif, şerh ve haşiye çalışmalarında aynı isim kullanılmaya devam etmiştir. Bu alana dair müstakil literatür oldukça geç dönemlerden itibaren oluşturulmaya başlanmıştır. Ne var ki, ma'fuvvâta dair yazılan eserlerin, furû-i fıkhın diğer alt dallarında olduğu kadar fazla olduğunu söyleyemeyiz. Ma'fuvvâta dair bilgiler, mufassal furû eserlerinde, her meselenin işlendiği kısımlarda zikredildiğinden olacak ki, bu alana dair pek eser verilmemiştir. Ancak zaman zaman toplumda meydana gelen değişmeler sebebiyle insanların din anlayışında da oluşan farklılıklar, onların ifrat ve tefrit dengesini kurmalarını zorlaştırmıştır. Bunun pek çok sosyo-kültürel sebeplerinden söz edilebilir. Örneğin İmam Birgivî ma'fuvvâta dair malumatın bir kısmını *Tarikat-ı Muhammediye* adlı eserinin ilgili bölümünde zikreder.[476] Özellikle necâsetler ve bunlarda korunma yollarına dair insanların çok aşırı davrandıklarını ve bunu da dinin ve takvanın

476 Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Siretü'l-Ahmediyye,* tahk. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011, s. 543-546.

bir parçası olduğunu düşünerek yaptıklarından bahseder. Dolayısıyla bu türe ait literatür, diğerlerinden farklı olarak acil bir ihtiyacın görülmesi üzerine telif edilmiştir. Yine bu minvalde eser telif edenlerden Siirtli âlim Molla Halil de eserinin mukaddimesinde, insanların necâsetlerin temizliği, abdest ve gusül gibi hususlarda çok aşırıya gittiklerini ve bu noktada şeytanın oyuncağı olduklarını gördüğünden söz ederek, toplumdaki bozulan dini bilginin düzeltilmesi ihtiyacına binaen eserini yazdığından söz eder.[477]

Mezkûr ihtiyaçlara binaen, ma'fuvvâta dair yazılan eserlerde, özellikle necâsetler ve temizlenme yollarına dair affedilen hususlar küçük risaleler halinde bir araya getirilmiş ve bu yazım türü az da olsa bir gelenek halini alarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu türe dair ulaşabildiğimiz birkaç eser bulunmaktadır:

2.4.1. Manzûmetu İbnü'l-İmâd

Eserin müellifi Ebû Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İmâd Akfehsî el-Kahirî'dir (ö. 808/1405). Hayatı hakkında çok fazla malumat bulunmamaktadır. İbnü'l-İmâd olarak da tanınan Akfehsî, 750'den (1349) önce doğmuştur. Orta Mısır'da bulunan Akfes köyüne nispetle Akfehsî, daha sonra yerleştiği yer olan Kahire'ye nispetle de Kahirî nisbesiyle anılmıştır. Ancak, *Şezerâtü'z-zeheb* adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, fakih ve edip olan ve daha çok İbnü'l-İmâd lakabıyla bilinen Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 1089/1679) ile karıştırılmaması için Akfehsî nisbesiyle anılmıştır. Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370), Ebü'l-Fazl Abdürrahîm el-Irâkî (ö. 806/1404), Sirâcüddîn Ömer

477 Molla Halil, *Ma'fuvvât*, Yazma nüsha, s. 1.

b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403) ve Mısırlı Hanefî fakihlerden İbnü's-Sâiğ (Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân ez-Zümrüdî ö. 776/1375) gibi hocalardan okumuştur.[478] Fıkıhtaki derin bilgisi sayesinde devrindeki Şâfiî fukahasının önde gelenlerinden biri olmuş, Reşîdî, Burhâneddin el-Halebî (Sıbt İbni'l-Acemî ö. 841/1438) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimler kendisinden ders almıştır.[479]

Akfehsî'nin *Manzûme fi'l-ma'fuvvât* adlı eseri iki yüz seksen dokuz beyitten oluşmaktadır. İbadetler fıkhının temizlik bahislerine ve daha da özelde necâsetlerde affedilen hususlara yer verilen bu eser, Şâfiî fıkhına göre düzenlenmiştir. Akfehsî'ye göre altmışaltı mevzuda namaz kılan kişi için necâsetler affolunmuştur.[480] Eser, Ahmed er-Remlî'nin (ö. 957/1550) *Fethu'l-cevâd* adlı şerhi ve bu şerhe Hüseyin b. Süleyman er-Reşîdî'nin *Bulûgu'l-murâd bi-Fethi'l-cevâd* adıyla yaptığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (Kahire 1286, 1298, 1299, 1321).[481] Akfehsî'nin manzumesi, son yıllarda Dârü'l-Minhâc tarafından, "*Manzûmetü İbnü'l-'İmâd fi'l-ma'fuvvât*" adıyla nefis bir baskısı yapılmıştır.[482] Yine Akfehsî'nin içinde ma'fuvvât konularına

478 İbn Şühbe'nin aktardığına göre Akfehsî, İbn Sâiğ'den *Pezdevî* şerhi okumuştur. bk. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1407, 4/15.

479 İbn Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1407, 4/15.

480 İbnü'l-'İmâd el-Akfehsî, Şihâbüddin Ebi'l-Abbâs, *Manzûmetü İbnü'l-'İmâd fi'l-ma'fuvvât*, thk. Kassî Muhammed Nuresî, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2015, s. 69.

481 Vecdi Akyüz, "Akfehsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 235-236.

482 bk. İbnü'l-'İmâd el-Akfehsî, *Manzûmetü İbnü'l-'İmâd fi'l-ma'fuvvât*, thk. Kassî Muhammed Nuresî, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2015.

cüzi de olsa yer verdiği *et-Tibyân limâ yehillü ve yahrumu mine'l-hayvân* adlı eseri de basılmıştır.[483]

Halep doğumlu Ahmed b. Abdülkerim b. İsa et-Termânînî'nin de (1208-1293/١٧٩٣-1876)[484] bu eser üzerine bir şerhi bulunmaktadır.[485]

Akfehsî'nin bu eserinden başka yine ma'fuvvun anh hükümlere yer verdiği *Def'u'l-ilbâs an vehmi'l-vesvâs* isimli bir çalışması da bulunmaktadır.[486]

2.4.2. Fethu'l-Cevâd şerhu Manzûmeti İbni'l-'İmâd

Eserin müellifi, Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed er-Remlî'dir (ö. 957/1550). Mısır'da Menûfiye'ye bağlı Remle köyünde doğmuştur. (ö. 957/1550) yılında Kahire'de vefat etmiştir.[487]Abdülvehhâb eş-Şa'rânî onun öğrencilerindendir. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin önde gelen talebelerinden ve devrinin tanınmış Şâfiî âlimlerindendir.[488]

Akfehsî'nin (ö. 808/1405) manzum ma'fuvvât çalışmasının şerhi olan *Fethu'l-cevâd şerhi Manzûmeti İbni'l-'İmâd*, farklı çalışmalarda, Şihâbüddin er-Remlî'nin oğlu Şemşed-

---

483 bk. Şihâbüddin İbnü'l-İmâd, *Kitâbü't- tibyân limâ yehillü ve yahrumu mine'l-hayvân*, thk. Ebû Abdullah Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, ss. 197.

484 Ziriklî, Hayreddin, *el-'Alâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980, 1/155.

485 Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ts., 1/159. Kitap yazma olarak çeşitli çevrimiçi kütüphanelerde bulunmaktadır. bk. https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m012977.pdf. Erişim tarihi: 13/12/2020.

486 Akfehsî, İbnü'l-İmâd, *Def'u'l-ilbâs an vehmi'l-vesvâs*, thk. Muhammed Fâris, Musad Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

487 Ziriklî, *el-'Alâm*, 1/120.

488 Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Ahmed b. Muhammed el-Akrî ed-Dımaşkî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. 8/313; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/147.

din er-Remlî'ye de (ö. 1004/1596) nispet edilmiştir.[489] Dolayısıyla eserin nispetinde baba ve oğul arasında bir karışıklık bulunmaktadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde her iki müellifin eserleri arasında da zikredilmiştir.[490] *Fethu'l-Cevâd*'ın tahkikini yapan Abdurrauf b. Muhammed el-Kemâlî, eserin Şehabeddin er-Remlî'ye ait olduğunu söylemektedir.[491] Şehabeddin er-Remlî, Akfehsî'nin manzumesinin üzerine nesir bir şerh yazmıştır. Mukaddimede, İslam'da zorlukların kaldırıldığını, mükelleflere onların kaldıramayacakları yükün yüklenmediğini, İslam'ın genişlik ve rahmet dini olduğu, zorluklar karşısında onlara çıkış yollarının gösterildiği ve çeşitli ruhsat hükümlerinin verildiğini, eski ümmetlerde görülen ve necâset bulaşan elbisenin pislenen kısmının kesilmesi gerektiği, hayızlı kadınlarla oturulup kalkılamayacağı, pişirdiklerinin yenilmeyeceği gibi pek çok meşakkatli hükümlerin kaldırıldığından söz etmektedir. Zira Allah bu ümmet için zorluğu değil kolaylığı istemiş ve bu minvalde hükümler tanzim etmiştir.[492]

---

489 Masum Aslan'ın tespitlerine göre bu eser, Remlî'nin babası Şihâbuddîn er-Remlî'ye aittir. bk. Masum Aslan, *İbn Hacer El-Heytemî İle Şemsuddîn Er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, Basılmamış Doktora tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 90.

490 bk. Ahmet Özel, "Remlî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 34/564-565; Ahmet Özel, "Remlî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 34/565-566. Carl Brockelmann ise bir yerde *Şerhu Manzûmeti'l-ma'füvvât* adıyla bu eseri oğul Remlî'ye, metni *el-İşârât ilâ mâ'ufiye mine'n-necesât* ismiyle andığı bir diğer yerde de *Fethu'l-Cevâd* adıyla baba Remlî'ye nisbet eder. bk. Carl Brockelmann, *GAL Suppl.*, 2/110-111, 440, 442.

491 Remlî, Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed, *Fethu'l-Cevâd şerhi Manzûmeti İbni'l-'İmâd*, thk. Abdurrauf b. Muhammed el-Kemâlî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1986, s. 6.

492 bk. Remlî, *Fethu'l-Cevâd*, s. 28-29.

Fethu'l-cevâd üzerine yapılan çalışmalar:

Eser üzerine Yûsuf b. Abdurrahman es-Senbelâvînî eş-Şerkâvî el-Mekkî (v. 1285/1868), bu eser üzerine bir şerh yazmıştır. Ğanem Cebbâr Hâdî, 2008 yılında Bağdat Câmiatu'l-İslâmiyye'de tahkik etmiştir.[493]

Hüseyin b. Süleyman er-Reşîdî'nin (v.h. 1215?) *Bulûgu'l-murâd bi-Fethi'l-cevâd li-şerhi Manzûmeti İbni'l-'İmâd* bir tahkiki bulunmaktadır.[494] Çalışma, Süleyman b. Ömer el-Cemel'in takriratıyla birlikte basılmıştır.[495]

Bizim kanaatimize göre *Fethu'l-cevâd*'ın üzerine yapılan şerhler arasında en iyi ve açıklayıcı olanı, Mısırlı kıraat ve hadis âlimlerinden, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî'nin (ö. 1117/1705) *Minenün men aleyhi'l-'itimâd 'alâ Fethi'l-Cevâd bi şerhi Manzûmeti İbni'l-'İmâd* adlı eserdir. Yazma halinde bulunan eser, detaylı anlatımı, gramer tahlilleri ve meseleleri benzerleriyle kıyaslaması sebebiyle diğer çalışmalardan daha zengindir.[496]

Yaptığımız araştırmalarda Akfehsî'nin (ö. 808/1405) *Manzûme*'sinin üzerine Şihâbüddin Ebû Bekr b. İsmâîl eş-Şenevânî et-Tûnisî (ö. 1019/1611) tarafından yapılmış bir şerh çalışmasının da bulunduğu gözükmektedir.[497] Teyit edememekle birlikte kanaatimizce bu eser Akfehsî'nin yeme içme adabı üzerine telif ettiği bir risalenin şerhidir.

493 Masum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, s. 90.

494 Ziriklî, *el-'Alâm*, 2/239.

495 Bulak 1286, 1298; Kahire 1299.

496 Eser, Suud Üniversitesi kütüphanesinin yazmalar kısmında, 2/1212 numara ile kayıtlıdır. Online erişim için: https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m017288.pdf. Erişim tarihi: 14/12/2020.

497 bk. Mehmet Yavuz, "Şenevânî", Türkiye Diyanet Vakıf İslam Ansiklopedisi, Ankara: 2019, Cilt, Ek-2/549-551.

2.4.3. el-Fevâidü'l-müzhire

Eser XVIII. yüzyılda Mısır'da yaşamış önemli âlimlerinden biri olan Şihâbüddin Ahmed es-Sücâî eş-Şâfiî el-Ezherî'ye aittir (ö. 1197/1783).[498] Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, matematik, astronomi, felsefe ve mantık gibi pek çok alanda şerh ve haşiye çalışmaları vardır. Daha çok Arap dili ile ilgili çalışmalarıyla tanınmıştır. Müellifin eserinin mukaddimesinde belirttiğine göre Şihâbüddin Ahmed eş-Şürünbülâlî eş-Şâfiî'nin[499] *ed-Dürerü'l-mütenaddira* adlı eserine bir şerh olarak yazmıştır.[500] Bazı çalışmalarda *ed-Dürerü'l-mütenaddira,* Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî el-Hanefî'ye (ö. 1069/1659) nispet edilmişse de bu hatalıdır. Zira eser Şâfiî fıkhına göre kaleme alınmış, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn* ile onun muhtasarı olan, Zekeriyyâ el-Ensârî'ye (ö. 926/1520) ait *Menhecü't-tullâb* adlı eserlerden istifade ederek hazırlamıştır. es-Sücâî'nin çalışması üzerine Abdulazîz Halife el-Kassâr tarafından *el-Muhtasar fî şerhi Manzûmeti'l-ma'fuvvât* isimli bir şerh kaleme alınmıştır.[501]

2.4.4. Risâle fi'l-ma'fuvvât

Eserin müellifi, Molla Halil es-Siirdî ismiyle bilinen Osmanlı âlimidir. Molla Halil, 1754 yılında Bitlis'in Hizan

498 Ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Azbâvî, el-*Fikru'l-Mısrî fi'l-karni's-sâmine aşara*, Mısır: Dâru'ş-Şurûk, 2006, s. 150.

499 Müellifin vefat tarihi tespit edilememiştir.

500 Eser, Suud Üniversitesi kütüphanesinin yazmalar kısmında, 216/3 kısmında kayıtlıdır. Online erişim için şuraya da bakılabilir: https://ia800207.us.archive.org/12/items/Maktotat_KSU/0359.pdf. Erişim tarihi: 27/12/2020.

501 Abdülaziz Halife el-Kassar, *el-Muhtasar fi şerhi Manzûmeti'l-Ma'fuvvât*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

ilçesinde dünyaya gelmiştir. Hayatının büyük bölümünü geçirdiği şehre nispetle Siirdî olarak anılmıştır. Öğrenimini Doğu Anadolu bölgesindeki değişik medreselerde sürdürerek icazet alan Molla Halil'in hocaları arasında Hüseyin el-Karasevî, Yahyâ el-Mervezî ve İmâdiye müftüsü Molla Mahmud zikredilir. XIX. yüzyıl başlarında Hizan'daki Meydan Medresesi'nde müderrisliğe başlamıştır. On yıl sonra Siirt'e yerleşmiş ve Fahriye Medresesi'nde otuz yıl kadar hocalık yapmıştır. İslami ilimlerin çeşitli dallarında kitaplar telif etmiştir.[502]

1843 yılında Siirt'te vefat etmiştir. Molla Halil'in eserleri çoğunlukla yazma halinde olup nüshaları yöredeki şahsî kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. Ma'fuvvâtla ilgili eserinin ismi, Ömer Pakiş tarafından *Risâle sagīre fi'l-ma'fuvvât* olarak kaydedilmiştir.[503] Elimizde bulunan nüshalarda ise sadece "*Ma'fuvvât*" kaydı düşülmüştür. Bazı nüshalarda ise kitabın ismi zikredilmemektedir. Üzerine yapılan şerhler ise *Şerhu'l-Ma'fuvvât* ismiyle zikredilmiştir.[504] Eser gayet muhtasar olup Şâfiî mezhebine ait namaza engel teşkil etmeyen necâsetlerden affedilen hususlar hakkındadır. Molla Halil, eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir:

"Necâsetten taharet hususunda çağdaşlarımın bir kısmını çok gevşek ve kirden sakınmaz halde; bir kısmının ise aşırı ve her şeyden kaçınır durumda olduğunu gör-

502 Daha geniş bilgi için bk. Ömer Pakiş, "Molla Halil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/250-251.

503 Ömer Pakiş, "Molla Halil", 30/250-251.

504 Eserin yazma nüshaları, yerel ve şahsi kütüphanelerde bulunduğu için katalog numarası verilemedi.

düm. Onlar bu halleriyle çocuğun elindeki top gibi şeytana oyuncak ve hedef olmuşlardı. Hâlbuki Allah, bizden İsrailoğullarına yüklenenler gibi ağır teklîfi kaldırmıştır. Şu âyet ile Allah bu nimeti hatırlatmaktadır: *"Sizin üzerinize dinde zorluk yoktur."*[505] Ben de kıymetli kişilerin [mezhep fakihlerinin] ifade ettiği, necâsetlerde affedilenleri, veciz ve kısa bir şekilde bir araya toplamak istedim. Affedilen hususlar bilindikten sonra affedilmemiş olanlar pek tabii bilinmiş olur. Zira eşya zıttı ile bilinir. Böylece istikamet ve orta yol üzere olurlar. İşlerin hayırlısı orta hal üzere olanıdır. Allah'tan başarı ve yolların en kuvvetlisine ulaştırmasını talep eder ve şöyle derim: Namaz ve onun manasındakiler hakkında kişiden affedilen şeyler 38 kısımdır."[506]

Eser anlaşılması zor denecek kadar kısa olması sebebiyle üzerine şerh yazılması gereği duyulmuştur. Bu sebeple Molla Halil'den sonra gelen pek çok müellif, şerh veya haşiye tarzında tekmileler kaleme almışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunları şöyle sıralayabiliriz.

---

505 Hac 22/78.

506 Molla Halil, *Ma'fuvvât*, Yazma nüsha, s. 1.

وبعدُ: فلما رأيْتُ المعاصرين في التَّحَرُّزِ عنِ النجاساتِ بعضَهم في غايةِ التَّفريطِ والتَّلويثِ، وبعضَهم في غايةِ الإفراطِ والتحريزِ حتى صارُوا هَدفاً لإبليسَ، وملعباً لهُ كَالكرةِ بيدِ الصِّبيانِ، معَ أنَّه سبحانه وتعالى رَفَعَ عنَّا التكاليفَ الشاقةَ التي كلَّفَها على نَحوَ بني إسرائيلِ، ومَنَّ علينا بقولِهِ تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) أردْتُ أنْ أجْمعَ لهمُ المَعْفواتِ على ما ذكرَهُ الفُضلاءُ بوجهٍ لطيفٍ قصيرٍ فيعلموا منها غيرَها بالضرورةِ، إذِ الأشياءُ إنّما تُعْرَفُ بأضدادِها فيكونوا على وجهِ الاستقامةِ والاقتصادِ، فإنَّ خيرَ الأمورِ أوسَطُها، ومِنَ اللهِ أستمدُ التوفيقَ والهدايةَ إلى أقْوَمِ الطريقِ، فأقولُ: الأشياءُ التي صحَّ العفوُ عنها في حقِّ الصلاةِ وما في معناها ثمانيةٌ وثلاثونَ.

2.4.4.1. *Fethu'l-celîl*

Eser hicrî 1290 (1871) yılında Cizre'de dünyaya gelen Molla Hüseyin Küçük el-Cezerî tarafından kaleme alınmıştır. Dönemin önde gelen ilim ve irfan kişiliklerinden biri olan ve hayatını müderrislikle geçiren Molla Hüseyin Küçük, 1375/1955 yılında vefat etmiştir. Silvan'da Şeyh Halil Kabristanlığına defnedilmiştir.[507] Müellifin, Halil es-Siirdî'nin eserine üzerine yazdığı şerhin tam ismi, *Fethu'l-celil şerhu Ma'fuvvâti el-Molla Halîl*'dir. Eser yazma olarak bulunup 1973 yılında Ahmed Hilmî el-Kuğî tarafından imla edilmiş ve bu haliyle tıpkıbasım olarak çoğaltılmıştır. Eser, klasik metotla, kelime kelime şerh üslubuyla yazılmıştır. Öncelikle zorluğundan dolayı Molla Halil'in kullandığı ibarelerinde geçen lügavî kelimelerin zabtını/okunuş biçimini, varsa farklı versiyonlarını ve sözlük anlamlarını vermiş, konularla ilgili âyet ve hadislerden deliller getirmiş, *el-Ümm* ve e*l-Mecmu'* gibi Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarından faydalanmıştır. Bu özelliklerinden ötürü kitap Şâfiî uleması tarafından hayli itibar görmüştür.[508]

2.4.4.2. *Şerhu'l-Ma'fuvvât*

Rastladığımız bir başka şerh ise Molla Abdullah b. Mirza Nurşînî'ye aittir. Klasik şerh metotlarında olduğu gibi eser için herhangi bir isim zikredilmemiş, doğrudan şerhe başlanmıştır. Bu sebeple eserin ismi *Şerhu'l-Ma'fuvvât* olarak bilinmektedir. Molla Abdullah 1914 yılında Bitlis'e bağlı Hizan nahiyesinde, kırk yaşlarında iken vefat

507 Daha fazla bilgi için bk. Adnan Memduhoğlu, Molla Hüseyin Küçük ve el-Emvâl Adlı Risalesi, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 27, Konya: 2016, s. 661-681.

508 bk. Adnan Memduhoğlu, Molla Hüseyin Küçük ve el-Emvâl Adlı Risalesi, s. 670.

etmiştir. Bu eser de Molla Halil es-Siirdî'nin *Ma'fuvvât*'ına yazılan bir şerhtir. Ancak diğer nüshaları kadar yaygın değildir.[509] Eserde Şâfiî literatürü sıkı bir şekilde kullanılmıştır. Bu yönüyle diğer şerhlerden ayrıldığını söyleyebiliriz.

2.4.4.3. *Şerhu'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye*

Eser Molla Halil es-Siirdî'nin torunlarından Mahmûd b. Abdülkahhâr ez-Zokaydî tarafından kaleme alınmıştır. Molla Halil'in metnine yapılan son şerh çalışmasıdır. Yazma halde bulunan bu eser üzerine, Hüseyin Bayrak tarafından hazırlanan bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.[510] Elimizdeki nüshaya istinaden eserin ismini, *Şerhu'l-Ma'fuvvâti'l-Halîliyye* şeklinde zikrettik. Hüseyin Kaya ise, *Şerhu'l-Ma'fuvvât li'l-Ceddi'l-Azam Mollâ Halîl* şeklinde kaydetmektedir. Kaya'nın ifadelerine göre eserin orijinal nüshası aile kütüphanesinde bulunmaktadır. Mahmûd Zokaydî tarafından 1352/1933 tarihinde tamamlanmış daha sonra 1377/1957 yılında oğlu Cüneyd tarafından el yazma olarak istinsah edilmiştir. Müellif kitabın sonunda, çekilen yorgunluğun karşılığında okuyanlardan sadece dua talebinde bulunduğu ifade ederek eserin yazılış gerekçesini şöyle ifade etmiştir: "Dedem Halîl es-Siirdî'nin *Ma'fuvvât* adlı ese-

509 Eserin mukaddimesi şöyledir:

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد فلما رأيت وفور رغبة المعاصرين على استفادة معفوات الإمام خليل الأسعردى قدس الله روحه ونور ضريحه مع افتقارها إلى فائق بيان لصعاب ألفاظها وزيادة قيود لتقييد مطلقاتها وتعليق فوائد على ما يناسبها أردت ذلك أخذا من معتمدات المذهب ناقلا لأساميها لتكون لهم وثيقة فى استفادتها فأقول وبالله التوفيق.

510 Hüseyin Bayrak, *Mahmûd b. Abdülkahhâr'ın Şerhu'l-Ma'Fuvvât'Adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukâyesesi ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış yüksek lisans tezi, (Danışman: Şükrü Selim Has), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

rini şerh etmeyi arzuladım ancak buna fırsat bulamadım. Bu arzumdan tam da vazgeçeceğim sırada eserin Abdullah en-Nursî (ö. 1914) tarafından şerh edildiğini duydum. Bilahare bu kitabın müsveddesini Alâeddin b. Abdurrahman el-İspayirtî'nin yanında gördüm. Kitabı kendisinden ödünç aldım. Müsvedde halindeki bu şerhin kapalı olan ve anlaşılamayan ibaresinde değişiklikler yaparak bazı açıklamalar yaptım. Eklemeler ve çıkarmalar yapmak suretiyle de bazı tasarruflarda bulundum."[511] Müellif eserini 1349 yılarında yazmaya başlamış ve ancak 1352 yıllında tamamlayabilmiştir. Nitekim eseri, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde kısım kısım yazdığından söz etmektedir.[512]

2.4.5. Mafuvvât Literatürünün Oluşum Sebepleri

Sosyal çevrenin etkisi:

Hukukun değişmesi zaruretini doğuran faktörler arasında en önemlisi, sosyal çevreyi de içine alacak şekilde mekân, iklim ve coğrafya faktörüdür. Çünkü insan yaşadığı ortamın ürünüdür. İnsan karakteri, yaşadığı doğal ve sosyal ortamın oluşturduğu koşullara bağlı olarak biçimlenir. Değişik coğrafi bölgelerde, değişik iklim koşullarına bağlı olarak yaşayan insan toplulukları, değişik geleneklere, değişik tarihlere ve değişik karakter özelliklerine sahiptirler. Bu değişikliğe bağlı olarak da farklı sosyal yapılar ortaya çıkar.[513] Toplumları değiştiren bu güçlü etken elbette ki hukukun da değişimine sebep olacaktır. Örneğin sade bir hayatın hüküm sürdüğü göçebelik ya da kırsal kesim

511 Bu kısım, elimizdeki pdf nüshada, okunamayacak derecede silik olduğundan Kaya'nın çalışmasından nakille aktardık.

512 bk. *Şerhu'l-Ma'fuvvâti'l-Haliliyye*, s. 132.

513 Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: Der Yayınları, 1985, s. 282.

yaşantısının ihtiyaçları ile kompleks ve girift bir hayatın hakim olduğu şehir hayatı ya da medeni yaşantının ihtiyaçları farklı olacaktır.[514]

Gerek müctehidlerin ictihadlarının gerekse mezhep fakihlerinin fetvalarının oluşumunda, sosyo-kültürel çevrenin etkisi yadırganamayacak kadar büyüktür. İmam Gazâlî'nin Bağdat döneminde iken sahip olduğu görüşlerin Mısır'a gittikten sonra değişmesinde bu faktörün önemli bir etkisi bulunmaktadır. Aynı şekilde kurucu mezhep imamı ile talebelerinin görüşleri arasında, zamansal farklılıktan kaynaklanan değişimlerin büyük bir kısmı da sosyal çevrenin değişimi ile alakalıdır. Dolayısıyla ictihadların değişiminde veya farklılaşmasında sosyo-kültürel çevreyle alakalı olarak insanların zaman içinde edindikleri örf-adet ve gelenekler baskın bir rol oynamıştır. Bu da, müctehidler tarafından oluşturan ictihadların, bölge insanının yerleşik yaşamlarından ve örflerinden bağımsız olmadığını göstermektedir. Örneğin hazr ve ibaha kapsamında; giyim kuşam, yenilebilen hayvanların özellikleri, necâsetler ve onlardan temizlenme yolları gibi direkt insan yaşamıyla alakalı hukuki meselelerin çözümlenmesinde, mezhep fakihleri bu faktörleri göz önünde bulundurduklarını söyleyebiliriz. Zaten bir mezhebin kitleler tarafından kabul görmesi ve asırlar boyu nesilden nesile aktarılmasındaki önemli faktörlerden biri de mezhebin, içinde bulunduğu toplumun sosyo-kültürel varlığıyla birlikte yaşamış olmasıdır.[515] Mesela İmam Muhammed eş-Şeybânî, sığır pislik-

514 Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2009, s. 17.

515 Daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Okur, "İslâm Hukuk Tarihinde Yaşamayan Sünnî Mezhepler ve Fuat Sezgin'in Tasnifi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı/Number 14 Yıl/Year 2019 Güz/Autumn, ss. 399-434.

lerini hafif necâsetlerden saymış ve bundan korunmanın mümkün olduğu öngörüsüyle elbisenin dörtte birinden fazlasına bulaşması halinde o elbiseyle namaz kılınamayacağını söylerken, bu kanaatini Rey şehrine yaptığı yolculuktan sonra değiştirmiştir. Çünkü Rey'de yaşayanların -muhtemelen hayvanların çok bulunduğu ve onlarla iç içe yaşadıkları için- kendilerini sığır pisliklerinden koruyamadıklarını ve bunun genel bir sorun olduğunu görmüştür. Bunun üzerine eski görüşünden va'z geçerek İmam Mâlik'in fetvası gibi, çok da olsa elbiseye bulaşan sığır pisliğin (hafif necâset) namaza engel olmayacağını söylemiştir.[516]

Hukukun, üç temel işlevi vardır: Toplumsal düzenin sağlanması, toplumsal ihtiyaçların karşılanması ve toplumda adaletin sağlanması. Hukukun toplumsal düzen oluşturma gayesi, toplum ihtiyaçlarının karşılanması içindir. Toplumda değişimin hız kazandığı dönemlerde, fertlerin içinde bulundukları sosyal koşullar ile ihtiyaçları arasında kopma olursa, bunun yabancılaşmaya neden olacağını ve bireyin maddî ve manevî tüm hayatını etkiler.[517] Eğer hukuk, toplumda değişmeleri göremezse, halklar kendi hukuklarını oluşturmaya başlar ya da hukuk zannettikleri veya tabi oldukları hukukun gerçekleri sandıkları ancak asılda hukukun bir parçası olmayan uygulamalara yönelirler. Mafuvvât türü literatürün oluşmasındaki temel gerekçelerden biri de aslında budur. Yani insanların hukuktan uzaklaşarak, hukuk-şeriat zannettikleri uygulamaları tashih etmektir.

516 Ahmet Yaman, *Fetva Usulü ve Adabı*, İstanbul: İfav Yayınları, 2017, s. 221.

517 Yumni Sezen, İslam'ın Sosyolojik Yorumu, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 212. Ayrıca bk. Şirin Gül, Toplumsal Değişim ve İslâm Hukuku, s. 28.

Bağlı Olunan Mezhebin Tutumu:

Ma'fuvvât türüne dair müstakil eserler, genellikle Şâfiî müellifler tarafından yazılmıştır. Diğer mezheplerin literatüründe ise müstakil tarzda yazılmış ma'fuvvât çalışması yok gibidir. Ancak Hanefîler de mufassal furû eserlerinde onlardan geri kalmayacak derecede necâsetler konusunu irdelemişlerdir. Mezhebin tutumunun ma'fuvvât literatürünün oluşumuna etkisi, daha çok necâset ve temizlik bahislerinde ortaya çıkmaktadır. Zaten bu alana dair yazılan eserlerin genelinin muhtevası sadece temizlik bahisleriyle sınırlı olmuştur. Hanefîlerin necâseti hafife ve galiza şeklinde ayrımına karşın Şafiilerin böyle bir ayrıma gitmemeleri, onları ifratı önleme noktasında müstakil eserler telif etmeye dahi yönlendirmiştir. Öte yandan Mâlikî mezhebinde necâsetler ve bunlardan temizlenme hakkında daha müsamahakar bir tutumun takınılmış olması, bu mezhepte mafuvvun anh hükümlerin diğer mezheplere nazaran daha az işlenmesine neden olmuştur.[518] Mâlikîlerdeki bu kısmî genişlik sebebiyle de diğer mezheplerden farklı olarak kolaylığı temin edici unsurların daha fazla olduğunu görebilmekteyiz. Hatta eti yenen hayvanların, katı ve sıvı dışkılarının, İmam Malik ve ashabından ihtilaf olmaksızın nakledilen kesin kanaate göre, hiçbir surette necis kabul edilmemesi bunun örneklerinden biridir. Aynı şekilde, mezhep içinde ihtilaflı görüşler bulunmakla birlikte, necâseti hafif olarak kabul edilen hayvanların dışkılarının da aynı değerlendirmeye tabi tutulması bu kabildendir.[519]

---

518 Muhammed Muhammed Sa'd, *Delîlü's-sâlik li mezhebi'l-Mâlik*, Beyrut: Dâru'n-Nedve, 2002, s. 6.

519 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 18.

Fıkhî Bilgi Yetersizliği ile Zühd ve Takva Düşüncesi:

Ma'fuvvâta dair literatürün oluşmasındaki önemli etkenlerden biri de, aşırı titizlik düşüncesinin dinde derinleşmeyi, takvayı oluşturacağı düşüncesidir. Nitekim ma'fuvvât türü eserlerin mukaddimelerinde üzerinde fazla durulan husus genellikle bu olmuş ve insanların dini olduğunu zannettikleri aşırılıkların veya dini hükümlerin zorlaştırılarak ifa edilmesinin takva olduğu düşüncesinin yanlış olduğu beyan edilmeye çalışılmış ve bu meyanda, özellikle necâsetler bahislerinde, dinde kolaylık prensibinin esas olduğu üzerinde durmuş ve necâsetler hakkında, özellikle vesvese derecesine varan titizliğin takva sayılmayacağını ifade etmişlerdir

İslam hukukunda, genel küllî kaideler ve mezheplerin ictihadları çerçevesinde necâsetlerin ne kadar miktarının ibadetlerin sıhhatine mani olacağı belirtilmiştir. Belirlenen bu kurallara rağmen aşırıya kaçmak, vesvese sebebidir. Dinde aşırılık tabiri Kur'an'da kullanılan bir kavramdır. Mâide sûresinin 77. âyetinde bu konuda, "*Hakkın sınırlarını aşarak dininizde aşırılığa gitmeyin. Daha önce kendileri saptığı gibi birçoklarını da saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluluğun keyfî istek ve arzularına uymayın"* buyrulmuştur. Aşırılık yani gulüvün meydana gelmesinin önemli sebeplerinden biri de ibadetleri olabildiğince güçleştirerek yaşamaktır, zira "En faziletli ibadet en zor yapılan ibadettir" şeklindeki bir düşüncesinin varlığı, ihtiyat kaygısının olabildiğince ön plana çıkarılması, taviz tavizi doğurur düşüncesi ve farz ve sünnetlerin sınırlarını aşmak suretiyle daha fazlasını, daha iyisinin yapabileceği kanaatininim

taşınması[520] sınırların aşılmasına sebep olmaktadır. Halbuki Hz. Peygamber Efendimiz, aşırılığı yasaklamış ve geçmiş ümmetlerin bu sebeple helak olduklarını belirtmiştir.[521] Zira o, gerek ibadet ve diğer hususlarda ümmetini aşırılığa gitmekten sakındırmıştır. Nitekim ümmetine farz kılınıp ifasında zorluk çekileceği endişesiyle teravih namazının cemaatle kılınmasına üçüncü veya dördüncü geceden sonra ara vermiş[522], hastalık ve yolculuk esnasında namaz ve oruç gibi ibadetler için tanınan ruhsatları kullanmamayı uygun bulmamış,[523] oruç tutarken iftarda acele etmeyi, sahuru ise geciktirmeyi tavsiye etmiş,[524] insan gücünü zorlayacak şekilde nâfile namaz kılmayı tasvip etmemiş,[525] imamlık yapanların namazı uzatmalarını eleştirmiş,[526] abdest alırken organları üçten fazla yıkamayı doğru bulmamış,[527] aşırı şekilde ibadete dalarak eşini ihmal eden Abdullah b. Amr b. Âs'ı uyarıp eşine karşı da sorumlulukları bulunduğunu hatırlatmış,[528] ifa ettikleri ibadetleri azımsayarak geceleri sürekli namaz kılacaklarını, gündüzleri de devamlı oruç tutacaklarını ve cinsî hayatlarına son vereceklerini söyleyen sahabelerin bu tutumunu İslâmiyet'te ruhbanlığın bulunmadığını belirterek sünnetine aykırı bulmuş[529] ve dinî

520 Ahmet Gündüz, "İbadetlerde Kolaylık Anlayışı ve Kur'ân'ın İbadetleri Yapılabilir Kılması", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9/2 (18), Kasım-2017, 725-746.

521 Buhârî, "İtisâm", 2; "Eymân", 76; Müslim, "Hac", 73; Nesâî, "Menâsik", 1; İbn Mâce "Mukaddime", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8129; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 2737.

522 Buhârî, "Teheccüd", 5.

523 Buhârî, "Tevhîd", 9; Nesâî, "Sıyâm", 47, 48.

524 Buhârî, "Savm", 33, 45.

525 Buhârî, "Îmân", 32; "Teheccüd", 18.

526 Müslim, "Salât", 182.

527 İbn Mâce, "Tahâret", 48.

528 Buhârî, "Savm", 55.

529 Buhârî, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd, "Tatavvu'", 27.

hükümleri aşırılığa kaçarak uygulamaya çalışanların bunda muvaffak olamayacaklarına dikkat çekmiştir.

Örneğin Ebû Said el-Hudrî'nin rivayetine göre Resûlullah (s.a.v) ayakkabıları ile beraber ashabına namaz kıldırırken bir ara onları çıkarıp soluna koymuş, Sahabeler bunu görünce onlar da ayakkabılarını çıkarmışlardır. Resûlullah namazı bitirip neden böyle yaptıklarını sorunca, onlar, "Sizin çıkardığınızı gördük biz de çıkardık!" demişler, Resûlullah ise şöyle karşılık vermiştir: *"Cebrail bana geldi ve bunlarda pislik olduğunu haber verdi ve devamında şöyle dedi: Sizden biriniz mescide geldiğinde baksın, eğer ayakkabılarında bir pislik görürse onu silsin ve ayakkabılarıyla namaz kılsın."*[530]

Ebû Hüreyre'den (r.a) rivayet edildiğine Resûlullah'ın (s.a.v) şöyle buyurmuştur: *"Sizden biri karnında (yellenme gibi) bir şey hisseder ve yelin çıkıp çıkmaması hususunda şüpheye düşerse, bir ses işitmedikçe veya koku almadıkça mescidden çıkmasın."*[531]

Enes (r.a) anlatıyor: Resûlullah (s.a.v) ile bir seferde beraberdik. Çok çamurlu bir araziden geçiyorduk. Resûlullah bizlere bineklerimizin üzerinde namaz kılmamızı emretti. Biz de dediği gibi yaptık. Abdullah b. Revâha ise bineğinden indi ve namazını yerde kıldı. Bunun üzerine bir adam koşarak geldi ve, "Ya Resûlullah, sen insanlara namazlarını bineklerinin üzerinde kılmalarını emrettin; onlar da öyle yaptı. Fakat Abdullah b. Revâha bineğinden indi ve yerde namazını kıldı" dedi. Bunun üzerine Resûlullah onun getirilmesini istedi ve birini gönderdi ve, "Onu getirin bakalım, o yaptığının delilini mutlaka getirecektir" buyurdu. Abdullah b. Revâha'yı getirdiler. Resûlullah ona,

530 Ebû Dâvûd, "Salât", 89.

531 Müslim, "Hayız", 26.

"Ey İbn Revâha! Ben insanlara bineklerinde namaz kılmalarını emrettim, sen ise bineğinden inip namazını kılmışsın, bunun sebebi nedir?" diye sordu. Abdullah b. Revâha şöyle cevap verdi: "Ya Resûlullah! Sen, Allah tarafından çözülmüş (azat edilmiş) bir boyunduruk için çalışıyorsun (geçmiş ve gelecek hataların bağışlanmış anlamında) ben ise henüz daha azat olmamış bir boyunduruk için çabalıyorum" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v), "Ben size onun delilini getireceğini söylememiş miydim!" buyurdu.[532]

Buna benzer bir örnek de şöyledir: Bir kadın, oruçluyken eşinin öpmesi durumunda orucun bozulup bozulmayacağını Ümmü Seleme'ye (r.anh) sormuştu. Ümmü Seleme de, "Resûlullah oruçlu olduğu zamanlarda da hanımlarını öpüyor" demişti. Kadın ise, "Bizler Resûlullah gibi olamayız; onun geçmiş ve gelecek günahları bağışlanmıştır" diye karşılık vermişti. Sonra Ümmü Seleme kadının bu sorusunu Resûlullah'a sordu. Resûlullah, "O kadına, ben oruçluyken öptüğümü söylemedin mi?!" dedi. Ümmü Seleme, "Söyledim ama o da bana bu şekilde karşılık verdi" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v), "Ben Allah'tan en çok korkanınız ve O'nun koyduğu sınırları en iyi bileniniz olduğumu ümit ediyorum" buyurdu.[533]

Serahsî'nin ifadeleriyle, bu rivayetler göstermektedir ki, Resûlullah'ın fiilleri, bunların kendisine mahsus olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar, tabi olma konusunda delildir. Çünkü Peygamberler, kendilerine tabi olunacak önderlerdir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

---

532 İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali. *Târihu Medineti Dımaşk*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985, 28/86.

533 bk. Buhârî, "Savm", 24, 23; Müslim, "Sıyâm", 62-65; Mâlik, Muvatta', "Sıyâm", 14; Ebû Dâvud, "Savm", 33; Tirmizî, "Savm", 31.

"Ben seni insanlara önder yapacağım"[534] Zira peygamberlerden sadır olan fiillerin tamamında esas olan, bu fiillerin, kendilerinin (özel) bir durumu veya yüce konumları sebebiyle meydana geldiğini beyan eden bir delilin bulunması hariç, onlara tabi olunmasının caiz oluşudur. Prensip bu (yani Peygamberlerin fiillerine tabi olmanın caizliği) olunca, peygamberlerden onlara mahsus olarak sadır olan her fiille beraber fiilin onlara mahsus olduğunun açıklanması gerekir. Çünkü peygamberlerden sadır olan ve hükmü bu prensibe aykırı olan her durumda, söz konusu hususiliğin açıklanmasına ihtiyaç vardır. İhtiyaç hâsıl olduktan sonra beyanda bulunmamak böyle bir hususiliğin olmadığının delilidir. Dolayısıyla, tahsis delilinin açıklanmamış olması, fiilin, ümmetinin o konuda Peygamber'e tabi olacağı fiillerden olduğunun delilidir.[535]

534 Bakara 2/124.

535 Serahsî, *Usûl*, 2/90.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HANEFİ FIKHINDA MA'FUVVUN ANH HÜKÜM ÖRNEKLERİ

İslam hukuku hem sosyal hayatta hem de dini vecibelerin ifasında zorluğun kaldırılmasını, kolaylığın temin edilmesini hukukun her alanına uygulanması mümkün, genel bir hukuk prensibi olarak benimsenmiştir.[536] Fıkıhta füruun önemli bir kısmı, kolaylık prensibi esas alınarak hafifletilmiş, zorluk mümkün mertebe kaldırılarak mükelleflerin yapabileceği bir duruma getirilmiştir. Bu minvalde sınırlı bir çalışmaya sığamayacak kadar hükümden söz etmek mümkündür. Bunların bir kısmı zaruret ve özür durumundan kaynaklanmış olsa bile, bu hükümlerin altında yatan ana prensip "kolaylık" prensibidir. Çalışmamızın bu son kısmında, zaruret, meşakkat ve umûmü'l-belvâ gibi prensiplerle ma'fuvvun anh kapsamında değerlendirilen furû örneklerine değinilecektir. Furû eserlerde ma'fuv-

536 Yasin Kurban, *Kâsânî ve Bedâiu's-Sanâi'sindeki Genel Hukuk Kuralları*, s. 72.

vun anh hükümlerin dayanakları kimi zaman zikredilmiş kimi zaman da sadece "معفو عنه", "ذلك عفو", "يكون عفوا" gibi "afv" kelimeleri ve türevleri kullanılarak ifade edilirken kimi zamanda önceki bölümde zikrettiğimiz ve dinde kolaylık prensibinin esas alınmasının gerekli oluşunu ve uygulanmasını icap ettiren kaidelerle ifade edilmiştir. Bu bölümde, Hanefî füru' fıkhında ma'fuvvun anh örneklerinin bir kısmına değineceğiz.

3. 1. TEMİZLİK HÜKÜMLERİNDE AFFEDİLENLERE ÖRNEKLER

3.1.1. Necâsetler Hakkındaki Hükümler

Fıkıh kitaplarındaki ma'fuvvun anh hükümlerin önemli bir bölümü necâsetler ve onlardan temizlenme yollarıyla ilgilidir. Hükmî temizlikteki ma'fuvvun anh hükümler ise nispeten daha azdır.

Hanefî fıkıh kitaplarında iki türlü taharetten söz edilir:

1. Hadesten taharet,

2. Necâsetten (hubs) taharet.[537]

1. Hadesten Taharet: Hades, hakiki kirliliğin zıddı olan mânevî kirliliği ifade eder. Abdestsizlik, cünüplük, hayız ve nifas halleri dinen mânevî kirlilik halleri olarak kabul edilmiştir. Buna hükmî taharet de denilmiştir. Hades hali, küçük hükmî kirlilik (hades-i esgar) ve büyük hükmî kirlilik (hades-i ekber) kısımlarına ayrılır. Hades-i esgardan kasıt, abdestsizlik halidir ve bundan temizlenmenin yolu abdest almaktır. Buna tahâret-i suğrâ (küçük temizlik) adı da verilir. Hades-i ekberden kasıt ise cünüplük, hayız ve nifas halleridir. Bunlardan temizlenmenin yolu da gusül

537 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/3.

yapmaktır. Bu temizliğe tahâret-i kübrâ da denilir. Mânevî kirlilik hali bu iki yolla giderilir. Bazı fıkıh kitaplarında teyemmümün de üçüncü bir hükmî temizlik vasıtası olduğu zikredilmekle beraber[538] esasen teyemmüm, abdest veya guslün bulunmadığı durumlarda bu ikisinin yerine bedel olarak geçen hükmî bir temizlik yoludur.

2. Necâsetten (hubs) Taharet: Necâsetten taharetle vücut, elbise veya ibadet yerinin dinen pis (necis) sayılan maddelerden temizlenmesi kastedilir. Buna hakiki taharet de (temizlik) denilir.

Necâsetlerin Kısımları

Necis şeyler yenmesi/içilmesi haram olan, şer'an pis kabul edilen ve namazın sıhhatine engel olan şeylerdir. Necâsetler namazda müsamaha gösterilebilecek miktarları bakımından hafif necâset (necâset-i hafîfe) ve ağır necâset (necâset-i galîza), akıcı olup olmaması yönünden sıvı (mâî) ve katı (câmid), görülüp görülmemesi yönünden görülen necâset (necâset-i mer'iyye) ve görülmeyen necâset (necâset-i gayr-i mer'iyye) kısımlarına ayrılır. Hacmi olan veya kuruduktan sonra görülen pis maddeye necâset-i mer'iyye denir, akan kan gibi. İdrar gibi katı bir hacmi olmayan veya bulaştığı yerde kuruduktan sonra görülmeyen pis maddeye necâset-i gayr-i mer'iyye adı verilir. Maddî ve mânevî temizlik namaz gibi ibadetlerin ifası için farzdır.[539]

İbadetler özelinde namazın sıhhatine etkisi bakımından necâset, ağır ve hafif olmak üzere iki kısma ayrılır. Necis maddelerin hükmünü ifade eden delillerin kesinliği de dikkate alınarak böyle bir ayrıma gidilmiştir. Necislik

538 Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/3.

539 Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017, s. 108.

kesin delillerle sabit olmuşsa galiz necâset, kesin olmayan delillerle sabit olmuşsa hafif necâset denilmiştir.[540] Böyle bir ayrımın bir başka nedeni de kimi necâsetlerden kaçınmanın çok zor olmasındandır. Esasen necâsetlerin ağır veya hafif olarak nitelendirilmesindeki en önemli etken budur. Nitekim İbn Nüceym, "Necâsetlerin hafif olarak görülmesinde umûmü'l-belvânın tesiri vardır" diyerek bu hususu tespit etmiştir.

Ağır Necâsetler

Hanefîlere göre ağır (galiz) necâset vasfı taşıyan maddeler genel itibariyle şunlardır:

• İnsandan çıkan; kan, idrar, dışkı, meni, vedi, mezi kusmuk; bedenden kesilip ayrılan et, hastalık sebebiyle vücuttan çıkan sıvı, deri parçası ve kadınlardan gelen âdet veya lohusalık kanı.

• Eti yenmeyen hayvanların idrarları, ağızlarının salyaları, kuşların dışındakilerin dışkıları ve bütün hayvanların akan kanları.

• Eti yenen hayvanlardan tavuk, kaz ve ördeklerin dışkıları.

• Boğazlanmadan kendi kendine ölen hayvanın (meyte) eti ve bunları tabaklanmamış derileri.

• Domuz eti, kılları, kemikleri, tabaklansa bile derisi.[541]

• Sarhoş edici özelliğe sahip içecekler.[542]

---

540 Abdullah Kahraman, Ahmet Ekşi, Abdurrahman Bulut, *İslam İbadet Esasları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021, s. 54-56.

541 bk. Nahl 16/15.

542 bk. Mâide 5/90.

Hafif Necâsetler

Hanefî fakihlere göre hafif necâset vasfı taşıyan maddeler genel itibariyle şunlardır:

• At, katır ve eşeklerin idrarı ile eti yenen koyun, keçi, geyik ve karaca gibi evcil ya da yabanî hayvanların idrarları ve bunların dışkıları.

• Eti yenen hayvanların idrar ve dışkısı.

• Etleri yenmeyen hayvanlardan, doğan, atmaca, şahin, çaylak, kartal gibi havada pisleyen hayvanların dışkıları.

3.1.1.1. *Ağır Necâsetlerde Affedilen Miktar*

Hanefî fukahâsına göre ağır necâsetlerden kan ve idrar gibi akıcı/sıvı olanlarda affedilen miktar el ayası olarak belirlenmiştir. Bu sebeple, elbise veya bedende bu miktardan daha fazlasının bulunmasının namazın sıhhatine engel teşkil eder. Hanefîlerin bu hususta delili, Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayettir. Ona, elbiseye bulaşan necâsetin (en fazla) ne kadar olması gerektiği sorulduğunda, "Şayet tırnağım kadar bir necâset ise namaza engel olmaz" demiştir. Çünkü az miktardaki necâsetin sakınmak mümkün değildir. Bu nedenle az miktardaki necâset affedilmiştir. Hanefîlerin bu konudaki bir başka delili de istincâda taşın kullanılmasının, temizliği sağlama noktasında yeterli oluşudur. Nitekim sahabeler bu yöntemi uygulamışlardır. Serahsî'ye göre taşla yapılan temizlik, necâsetin izalesi noktasında bir miktar yarar sağlasa da, bu tam anlamıyla temizlik sağlamaz. Dolayısıyla sahabelerin taşla istincâ ile yetinmeleri de, az miktardaki necâsetin affedildiğine delildir. Bu sebeple Hanefîler, necâsetin çıkış mahallindeki kalan miktara kinaye olarak "dirhem mikta-

rı" tabirini kullanmışlardır. İbrahim en-Nehâî'nin, "Onlar meclislerinde necâsetin çıkış mahallinden bahsetmeyi hoş karşılamadıklarından onun yerine kinaye ile 'dirhem' sözcüğünü kullanmışlardır" sözü de bunu desteklemektedir.[543] İbn Âbidîn, Hanefîlerin ağır necâsette affedilen miktarın dirhem olarak takdir edilmesinin rey ile değil Hz. Ömer ve Abdullah İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetler sonucunda belirlendiğini ifade eder.[544]

Hanefîlere göre ağır necâsetlerde affedilen miktar, dirhem miktarından aşağısı kabul edilmiştir. İbrahim en-Nehâî'nin "Şayet necâset bir dirhem miktarına ulaşırsa, onunla namaz caiz olmaz" sözü esas alınmıştır. Serahsî'ye göre dirhem, bilinen paralardan daha büyüktür ve diğer madeni paraların yüzeysel hacminin esas alınacağına dair rivayetler de zayıftır.[545] Serahsî'nin sözünü ettiği dirhemin büyüklüğünün ne kadar olduğu bilinmediğinden ötürü, sonraki fakihler tarafından bu miktar el ayası olarak tabir edilmiştir. Elbiseye veya bedene bulaşan ağır necâsetin bir dirhem genişliğinde olmaması durumunda diğer esas alınacak kriter ağırlıktır. Bu da bir miskaldir. Bu sebeple bir miskal ağırlığında necâsetin, elbise ya da bedende bulunması namaza mani olur.[546] Daha aşağısı ise affedilmiştir. Bir miskal günümüz ağrılık birimiyle yaklaşık 4.60 gr. İle 5 gr. arasındadır.[547]

İdrar ağır necâset olarak kabul edilmekle birlikte, idrar sıçrantılarından kaçınmanın zor olması sebebiyle

543 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/60. bk. Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 1/725.

544 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/316.

545 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/60.

546 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/60.

547 bk. Cengiz Kallek, "Miskal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/182-183.

affedilmiştir.[548] Sıçrantıların gözle görülmesi mümkün olmadığından dolayı, bu hususta az veya çok ayrımı yapılmamıştır. Ebû Yûsuf çok olması durumunda elbisenin yıkanması gerektiğini söylemiştir. Hanefî furû eserlerinin genelinde ise idrar sıçrantılarının çokluğu itibara alınmamıştır.[549] İbn Nüceym'in *Kunyetü'l-münye* sahibi Zâhidî'den (ö. 658/1260) aktardığına göre idrar sıçrantıları elbisede gözükür ve (yüzey olarak) dirhem miktarını aşması durumunda bu elbiseyle namaz kılınamayacağını söylemiştir.[550]

Farenin idrarı hususunda fakihler arasında, onun kedi örneğinde olduğu gibi devamlı insanlar arasında dolaşan bir hayvan olup olmadığı ve hangi hallerde affedileceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Burhaneddin el-Buhârî'nin kaydettiğine göre bazı Hanefî fakihler farenin idrarının elbiseye bulaşması durumunda onu necis yapacağını kabul ederek bu durumu suya da kıyas etmişler ve suyun da necis olacağını söylemişlerdir. Bir kısım ise elbiselerin necis olmayacağını ancak suyun necis sayılması gerektiğini söylemiştir. Bunlara göre elbiseler saklandıkları yerde genellikle üst üste dizilmiş halde bulunur. Bu durumda idrar üst katmandan sızarak alt katmanlara sirayet eder. Şayet üst katmanda bulunanın necis olduğunu kabul etmek mümkünse de alttakilerin necis sayılması, bu gibi durumlardan kaçınılmasının neredeyse imkânsız olması sebebiyle necis kabul edilmemelidir. Bu sebeple elbiselere bulaşan fare idrarı ma'fuvvun anh kabul edilmelidir. Suya gelince: Su genellikle kaplarda saklanır. Kapların korunması da ağızlarını kapatmakla mümkündür. Şayet ağızları kapa-

548 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/248. "وَأَمَّا الْبَوْلُ الْمُنْتَضَحُ قَدْرَ رؤوس الإِبْرِ فَمَعْفُوٌّ عنه لِلضَّرُورَةِ"

549 bk. Şeyh Nizam ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991, 1/46.

550 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/248.

tılmadıysa bu, insanların tedbirsizliğinden kaynaklandığı için suya karışan fare idrarı hakkında afv hükümleri geçerli olmaz. İmam Muhammed ise fareden kaçınılmasının mümkün olmaması ve umûmü'l-belvâ halini alması sebebiyle onun idrarının elbise veya suya karışmasında bir beis görmemiştir.[551]

Balığın kanı herhangi bir sınıfa dâhil edilmeyip mezhepteki genel kanaate göre temiz kabul edilmiştir. Ebû Yûsuf ise büyük balık ile küçük balık arasında ayrım yaparak büyük balıktan insan elbisesine bulaşan kanın çok olması durumunda necis sayılacağını söylemiştir.[552]

Hanefî fukahasının sokak suları ve çamurlarının necis olup olmamasına yaklaşımları incelendiğinde kimi müellif, bu durumda kişinin yaşadığı şehrin sokaklarını esas alarak karar vermesi gerektiğini söylemiş, kimisi de bundan kaçınmanın çok zor olması sebebiyle sokak çamurlarının elbiseye sıçraması durumunda, necâset bizzat gözükmediği sürece namaza mani olmayacağını söylemiştir. İmam Muhammed'in eti yenen hayvanların dışkılarının elbise veya bedene bulaşması durumunda ne kadar çok olurlarsa olsunlar namazın sıhhatine mani olmayacağı görüşünü, Rey şehrinde gittiğinde gördüğü manzara dolayısıyla verdiği rivayet edilir. Kâsânî'nin naklettiğine göre İmam Muhammed, halifenin Rey'de bulunduğu bir sırada buraya gelmiş ve yolların, evler arasındaki sokakların hatta konaklama yerlerinin avlularının havyan dışkılarıyla dolu olduğunu ve bura halkı için bundan kaçınmanın mümkün olmadığın görünce, eti yenen hayvanların dışkı-

551 Burhâneddin el-Buhârî, (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî Cündî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s1/188.

552 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/248.

larının, umûmü'l-belvâ olması sebebiyle namazının sıhhatine mani olmayacağını söylemiştir. Yine Kâsânî'nin naklettiğine göre, İmam Muhammed'in bu kıyası sebebiyle, Mâverâünnehir âlimleri, hayvan dışkılarıyla karışık olan Buhara şehrinin sokak çamurlarının, elbiseye bulaşması durumunda, ne kadar çok olursa olsun namazın sıhhatine engel teşkil etmeyeceğini söylemişlerdir.[553]

Necâsetlerin ağır veya hafif olmasına göre belirlenen bu hükümler sadece namazla ilişkilidir. Bu sebeple Hanefî uleması, bir kişinin namaz dışında necis bir elbiseyle dolaşmasının şer'an herhangi bir mahzuru olmayacağını söylemiştir.[554]

Necâsetlerin temizlenmesinde esas prensip onların yıkanmasıdır. Özellikle bedene veya elbiseye bulaşan ağır necâsetler ancak yıkamak suretiyle temizlenir. Alaeddin es-Semerkandî'nin ifadelerine göre bedene veya elbiseye bulaşan meninin durumu ise daha farklıdır. Hanefî fukahası meni hakkında istihsan yaparak onun kuruduktan sonra ovalanması suretiyle elbiseden temizlenebileceğini söylemişlerdir. İstihsan gerekçesini tam olarak zikretmese de diğer kaynaklardan bu gerekçenin, meninin diğer ağır necâsetlerden farklı bir yerde bulunması anlaşılmaktadır. Bu hususta Hanefîlerin, Şâfiîlerin, "insanın meydana geldiği sıvı" görüşüne meylettikleri sezilir. Elbiseye bulaşan meninin kuruduktan sonra ovalanarak temizlenebileceği hususunda bütün Hanefî fukahası ittifak etmiştir. Kurumadan önce temizliği ise ancak yıkamak suretiyle mümkün olur. Meninin bedende bulunması durumunda Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayete göre sadece yıkamakla temiz olur. Kerhî ise elbisenin ovalamakla temizlenmesine

553 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/81.

554 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/351.

kıyasla bedenin ovalayarak temizleneceğinin evleviyetle sahih olacağını söyler. Çünkü bedenin emiciliği, elbiseden daha azdır. Diğer necâsetler ise, yaş veya kuru olmalarına bakılmaksızın bedene veya elbiseye bulaştıklarında ancak yıkama suretiyle temiz olur.[555]

Kesilen Ette Kalan Kan

Kesilen hayvanın damarlarından akan kan necistir. Kesildikten sonra etin üzerinde beliren kanın ise yenilmesinde veya elbiseye bulaşmasında bir beis görülmemiştir. Hayvanın kesiminden sonra etin içinde ve damarlarda kalan kan ise temizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu kanın sadece yenilmesi affedilmiştir, elbiseye değmesi durumunda necis kabul edilir.[556]

3.1.1.2. *Hafif Necâsetlerde Affedilen Miktar*

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre eti yenen hayvanların idrar ve dışkısı hafif necâset olarak kabul edilmiştir. Bu görüş İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e dayandırılır. İmam Azam'a göre ise eti yenen hayvanların dışkıları da ağır necâsettir. Eti yenmeyen hayvanlardan at, eşek ve katırın idrar ve dışkısı ile havada pisleyen atmaca, kartal gibi yırtıcı kuşların dışkıları da necâset-i hafife kabul edilmiştir.[557] Esasında yırtıcı kuşların dışkıları ağır necâsettir. Fakat bunlardan kaçınılmasının zorluğu sebebiyle affedilmiştir.

---

555 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/70.

556 Cemaleddin el-Konevi, *el-Gunye fi'l-fetâvâ*, (basılmamış doktora tezi. Hazırlayan: Muhammad Akram Hakim), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 142.

557 Salim Öğüt, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39/382-385.

Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e göre hafif kabul edilen necâsetlerde affedilmeyen miktar, "fahiş derecede çok olan" miktardır. İmam Züfer de eti yenen hayvanlar hakkında, "fahiş derecede olmadığı müddetçe namaza mani olmaz" demiştir. Ona göre diğer eti yenmeyen tüm hayvanların dışkıları Ebû Hanîfe'nin görüşü gibi ağır necâsettir.[558] Ebû Yûsuf ile Muhammed'e göre hafif necâset kabul edilen hayvanların dışkılarından kaçınma hususunda büyük zorluk bulunmaktadır. Umûmü'l-belvânın necâset hükümlerini hafifletmede etkisinin bulunmasından ötürü, eti yenen hayvanların dışkılarının namaza mani olmasında "fahiş miktar" esas almıştır. Zira eti yenen hayvanlarla insanların iç içe yaşamaları ve insanların hayatlarının büyük bir bölümünü onların bakımlarıyla geçirmeleri sebebiyle dışkıları hafif necâset kabul edilmiştir.

Daha sonraki dönemlerde, Hanefî imamlar tarafından hafif necâsetler için takdir edilen "fahiş miktar" hakkında "elbisenin dörtte biri" gibi bir ifade kullanılarak çerçevesi genişletilmeye çalışılmıştır. Çünkü pek çok hükümde bir şeyin dörtte biri, onun tamamını temsil etmektedir. Örneğin ihramda başın dörtte birinin tıraş edilmesinin, "tıraş olmuş" sayılmak için yeterli olması, namazın bozulduğuna hükmedilebilmesi için avret mahallinin dörtte birlik kısmının açılmış olması gibi.[559] Dörtte birlik kısmın tespitinde de ihtiyata en uygun olanı İbnü'l-Hümâm'ın da dediği gibi bir karışa bir karışlık alanı geçmemesidir.[560]

---

558 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/61.

559 Bedrüddin Aynî, *Minhatü's-sülûk*, 1/47.

560 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts. 1/203.

İmam Muhammed'e göre eti yenen hayvanların idrarı temiz sayıldığı için kişinin elbisesine bulaşması durumunda onu necis hale getirmez. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise böyle bir durumda elbise pislenmiş olur. Ancak eti yenebilen hayvanların idrarı elbisede çok olmadığı müddetçe onunla namaz kılınabilir. Zira bu tür hayvanların idrarı hafif necâset kabul edilmiştir. Buradaki değerlendirme, bulaşan idrarın azlık ve çokluğuna göre yapılmıştır.

Ağır veya hafif necâsetlerde affedilen miktarlar dâhilinde namaz kılma hususunda bazı Hanefîler bunun kerahat içerdiğini söylemişlerdir. Fakat ma'fuvvun an hükümlerin mubah dairede değerlendirildiği gerçeğinden yola çıkılacak olursa, "afv"ın anlamıyla muvafık olarak mekruh sayılmaması gerekeceğidir. Nitekim Kâsânî de necâsetlerde affedilen miktarlarla birlikte namaz kılmanın kerih olmayacağını söylemiştir.[561]

3.1.1.3. *Görülemeyen Necâsetlerde Affedilen Miktar*

Necâsetlerin görülüp görülememesi kuruduktan sonra itibar edilen bir durumdur. Örneğin kan, kuruduktan sonra da izi kaybolmayanlar görülebilen necâsetlerdendir. İdrar gibi kuruduktan sonra belli olmayanlar ise görülemeyenlerdir.[562] Görülebilen necâsetlerde aynının (fiziksel varlığının) giderilmesi esas iken görülemeyen necâsetler üç kere yıkamak yeteri görülmüştür. "Görülmeyen şeylerde zann-ı gâlibe itibar edilir" dabıtı gereğince görülmeyen necâsetin temizlenmesi, temizlendiğine dair kanaat oluşuncaya kadar yıkamakla gerçekleşir. Bu ise görülebilen

561 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/18.

562 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/248.

necâsetlerde olduğu gibi en az üç kere yıkamakla takdir edilmiştir.[563]

3.1.1.4. *Necâsetin Renginin Çıkmamasının Affedilmesi*

Necâsetlerin izalesinde imkân nispetinde renklerinin de yıkanarak kaybolmasının temin edilmesi istenmiştir. Çünkü kural olarak görülebilen necâsetlerin temizliği, bizzat onun eserinin yok edilmesiyle sağlanır. Esas olan koku, iz ve renginin tamamen kaldırılmasını temin etmekle birlikte, bazı kan lekelerinin renkleri gitmekle beraber izleri kalabilmektedir. Kokunun ve rengin tamamen gitmesine karşın, kan lekesi örneğinde olduğu gibi bir miktar izinin kalması ise *affedilmiştir*. Nitekim Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Havle binti Yesâr, yıkanmasına rağmen çıkmayan hayız kanı renginin ibadetinin sıhhati açısından herhangi bir zarar verip vermediğini Hz. Peygamber'e sormuş, "Onu suyla yıka; izinin kalması bir zarar vermez" cevabını almıştır.[564] Dolayısıyla kan lekesi gibi renginin eserinin giderilmesi çok zor olan necâsetlerde, izinin kalması bir zarar vermez.[565] Hatta Şâfiî fakihlerden Mâverdî (ö. 450/1058), bu hususta katı tutumları sebebiyle bazı Şâfiîleri eleştirmiş ve yıkamaya rağmen necâsetin eserinin kalmasıyla namazın caiz olmayacağını söyleyenlerin, İmam Şâfiî'nin görüşlerine aykırı hareket ettiklerini ifade etmiştir.[566]

Necâsetlerde esas olan kendileri için tayin edilen ölçülerde ibadetlerin sıhhatine mani olmasıdır. Bu ölçüle-

563 Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî er-Rûmî, *el-İnâye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 1/209.

564 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 133.

565 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/380.

566 Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts. 2/573.

rin dışında kalan miktarlar, sakınılması çok zor ve umûmü'l-belvâ olması sebebiyle, "az olan necâsetler affedilmiştir" şeklinde kurallaştırılmış, sorumluluk dâhilinde görülmemiştir. Cessâs bunu, "Az olan necâsetlerde esas prensip onların affedilmesidir" cümlesiyle ifade etmiştir.[567]

3.1.1.5. *İstincada Affedilen Miktar*

Hz. Peygamber, suyun mevcut olmasına rağmen taşla yapılan istincâ/isticmâr ile birlikte namaz kılınabilmesine cevaz vermiştir. Bundan selef ve halef uleması ittifak halindedir. Bilindiği üzere, taş ve benzerleri necâseti tam anlamıyla izale edemezler. Nitekim elbiseye veya bedene bulaşan necâsetin taşla temizlenmesi durumunda necâsetin izale edilmeyeceği âşikârdır. Bu da taşın necâseti temizleyici olmadığını göstermektedir. Ancak buna rağmen, istincâ uygulamasında taşın temizleyemediği miktar affedilmiştir.[568] İstincada mutlak manada temizliğin sağlanabilmesi oldukça güçtür. Bu örneğe kıyasla gerekli temizliğin yapılmasından sonra az bir miktarın kalması mafuvvun anh olarak kabul edilmiştir.

3.1.1.6. *Necâsetin Bulaşması ve Karışması Hali*

Hanefîler, necâsetin bulaşma hali ile karışması hali arasında fark görmüşlerdir. Yani necâsetin bulaşması hususunda elbiseler ile suyu birbirinden ayırmışlardır. Başka durumlar hakkında gösterilmeyen müsamaha, elbiseler hakkında gösterilmiştir.[569] Hanefilere göre temiz elbise bulunamaması durumunda, necis elbiseyle namazın kılınması halinde farz sakıt olmaktadır. Hâlbuki necis suyun

567 Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, 1/357.

568 Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, 1/357.

569 " قد سومح فيها في الثوب ما لم يسامح في غيره "

abdest veya gusül için kullanılması caiz değildir. Ayrıca ittifakla elbisede az bir necâsetin bulunası affedilmiş iken suda az da olsa necâsetin bulunması affedilmemiştir. Dolayısıyla Hanefîlere göre, başkası bulunmadığı takdirde necis elbiseyle namaz kılınması caiz görülmüştür.[570]

3.1.1.7. *Sargıdaki Kanın Affedilmesi*

Tedavi için, yaranın veya kırık uzvun üzerine bağlanan sargı üzerine mesh etmek caizdir. Sargı üzerine meshin meşruluğu sünnetle sabittir. Hz. Ali (r.a) şöyle demiştir: "Bileklerimden biri kırılmıştı. Peygamber'e (s.a.v) sordum, o da sargıların üzerine mesh etmemi emretti."[571]

Vücudun herhangi bir azasına sarılan sargının çıkarılması zarar vermiyor ve abdest ya da veya guslederken değen su yaraya zarar vermiyorsa bu sargı çözülerek altı yıkanır. Yıkamak zarar veriyorsa, yaranın üstünden meshedilir. Sargının çözülmesinin zararlı olması hâlinde çözülmeyip üzerine mesh edilebilir. Kimi zaman sargının altında bulunan yaradan kan veya sarı vücut sıvı akıntısı olabilir. Abdest alındıktan sonra bağlanan sargıya işleyecek derecedeki kan, vakit devam ettiği sürece namazın sıhhatine mani olmaz.[572] Fâtıma bint Kays (r.anha), Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelerek, "Benden çok kan geliyor (ne yapmam lazım?)" dediğinde, Hz. Peygamber, ""(Kan akan yere) pamuk koy ve sıkıca bağla. Sonra da hasıra kan damlasa bile namazını kıl" buyurmuştur.[573] Dolayısıyla,

570 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/307.

571 İbn Mâce, "Tahâret", 134.

572 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/84-85.

573 Hadisin pek çok farklı rivayetleri bulunmaktadır. bk. İbn Mâce, "Tahâret", 117, Nesâî, "Tahâret", 121; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/137; Dârimî, "Tahâret", 85; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 819-830; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nr. 1354.

azalarında sargı bulunmasına rağmen yarası kanamakta olan kişinin kanı yıkaması mümkünse, yıkaması gerekir. Ancak yıkamanın imkânsız olduğu ve yaraya zarar vereceği endişesi bulunduğu durumda yıkamaksızın kıldığı namaz yeterli olur.[574] Aynı durum elbise için de söz konusudur. Esasında yarası kanamakta olan kişinin elbisesine kan bulaşmış ise namaz kılmak için bu kanı yıkaması gerekir. Ancak elbiseye ikinci defa kan bulaşması durumunda, yıkamanın bir yararı olmaması sebebiyle, bu halde iken kıldığı namaz sahih olur. Bazı fakihler ise bu hususu özürlü kişinin abdestine kıyas ederek her namaz vakti bir defa yıkamasının gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Serahsî ise bu durumun özürlü kişinin abdestine kıyas edilmesinin doğru olmayacağını söyler. Zira özürlü kişinin her namaz vakti bir kere abdest almasının yeterli oluşu, bir delile dayanmaktadır. Elbisedeki necâset ise abdestsizlik anlamında olmadığından, özürlünün abdestinin elbisesinde necâset bulunun kişiye kıyaslanmasının doğru olmayacağını ve bunun kıyas maa'l-fârık oyacağını söyler. Bu durumda elbisesine tekrar tekrar kan bulaşan kişinin bunu sadece bir defa yıkamasının yeterli olacağı kanaatine varılmıştır.[575]

3.1.1.8. *Akıcı Kanı Olmayan Hayvanların Durumu*

Hanefîlere göre sinek, akrep veya akıcı kanı olmayan hayvanların bir kabın içinde ölmesi onun necis hale getirmez. Bu suyla abdest veya gusül anılabilir.[576] İmam Şâfiî'nin bu konudaki kanaati ise suyun bozulacağı yönündedir. Ancak İmam Şâfiî, meyve kurdu gibi yiyeceklerin içinde oluşan böceklerin, yiyeceğin içinde ölmesi durumda o yiyeceği

574 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/85.

575 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/85.

576 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51.

bozmayacağını düşünmüştür. Şâfiî'nin bu konudaki genel kanaati, *"Size leş... haram kılındı"*[577] âyetinin gereği olarak bütün ölü yaratıkların necis olması ve içinde öldükleri şeyin de necis olmasını gerektirirken, yiyeceklerin içinde hayat bulan canlılar konusunda zaruret gereği necis olmayacağı şeklindedir. Zira bunlardan kaçırmak mümkün değildir. Dolayısıyla ma'fuvvun anh hükümleri geçerlidir.

Hanefîler de aynı kanaati taşırlar. Bununla birlikte Selmân-ı Fârisî'den rivayet edilen, "Akan kanı olmayan bir hayvan, bir kabın içinde ölürse, o kaptaki şeyin yenilmesi, içilmesi ve onunla abdest alınması helâldir" hadisine dayanırlar. Çünkü akıcı kanı bulunan hayvanların ölmesi halinde kap ve içindekiler necis hale gelir. Nitekim, *"Yahut akan kan…"*[578] ifadesi de akıcı kanı olmayan hayvanların bu kapsamın dışında olduğunu göstermektedir.

3.1.2. Kuyularla İlgili Affedilen Hükümler

İslam hukukunda ibadetlerin sıhhati açısından kuyu, havuz ve depo gibi suların hem içme hem de ibadet için kullanılmasından dolayı, bu gibi yerlerin uygun biçimde korunmasında önemle durulmuştur. Bu itibarla, bu türden su depolama yerlerinin içine düşen şeyin hükmü detaylı şekilde incelenmiştir.

Furû eserlerde ma'fuvvun anh hükümlerin en çok kullanıldığı yerlerden biri de kuyular bahisleridir. Eskiden, özellikle akarsuyun veya bir kaynaktan taşarak akan kaynak sularının bulunmadığı yerlerde su, kazılan kuyulardan elde ediliyordu. Suyun kuyulardan elde edilmesi, bir çeşmeden akan kaynak sularına göre daha meşakkat-

577 Mâide 5/3.

578 En'âm 6/145.

lidir. Üzerlerinin kapatılamaması, ayakaltında bulunması, ehil ve vahşi hayvanların da bu kuyuları ve yakınlarındaki yalakları kullanmak zorunda oluşları gibi sebeplerden ötürü, kuyular bahisleri ma'fuvvât hükümlerinin ziyadesiyle konuşulduğu alanlardan biri olmuştur. Bu sebeplerden ötürü kuyuların pislenmesi kaçınılmaz olmuş ve haklarında bazı özel hükümler meydana getirilmiştir. Kudûrî (ö. 428/1037) genel manada necâsetler için özel manada da kuyular için ma'fuvvun anh hükümlerinin cari olmasının sebebini, genellikle bunların kirletilmesinden kaçınılamadığını ve bu sebeple "afv" hükümlerinin geçerli olduğunu söylemektedir. Ona göre kaçınılması mümkün olan yerlerde "afv" hükümleri geçerli değildir. Örneğin çok miktardaki suları necâsetten korumak mümkün değildir. Büyük su hükmünde olan yerlerin affedilmesi de bu gerekçeden kaynaklanmaktadır.[579]

Suyun az veya çok olması, onu kirleten maddeyle doğru orantılıdır. Hanefilere göre akarsularla büyük havuz niteliğindeki durgun sular "çok su" sayılır. Suyun akarsu kabul edilmesi için belirli bir ölçü bulunmayıp bu konuda örf dikkate alınmıştır. Ancak en az saman çöpünü alıp götürecek kadar akıcılığı olan su da akarsu olarak kabul edilmiştir.

Hanefîlere göre az ve çok su ayırımında suyun derinliğinden ziyade yüzey genişliği esas alınarak ölçeler verilmiştir. Bunun sebebi, suyun alt kısmının nasıl olduğu bilinmediğinden görülen kısmının itibara alınmasının, temizliğin tespitinde daha objektif bir kanaat oluşturacağıdır. Hanefî fıkıh kitaplarında büyük suyun tanımı hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispet

579 Kudûrî, *Tecrîd*, 1/304.

edilen bir görüşe göre, bir taraftan çırpıldığında hareket öbür tarafa ulaşmıyorsa bu su çok sayılır. Bu tanım, suyun yüzey hacmini ölçme imkânın her zaman mümkün olmaması sebebiyle pratiktir. Bununla birlikte mezhepte tercih edilen ölçüye göre, avuçlandığında elin dibe değmeyecek derinlikte olması kaydıyla eni ve boyu 10'ar arşından (46,2 cm. kabul edenlere göre 21,34 m^2'den) az değilse su çok hükmünü alır.

Az su hükmündeki kuyunun içine dinen necis sayılan bir şey, düştüğü takdirde onun suyu necis sayılır. Çok miktarda olan suyun ise aslî üç özelliğinden biri yani rengi, tadı veya kokusu değişmemişse temiz, değişmişse pis kabul edilir.

Bu kıstas gereği kuyular küçük su hükmünde olduğundan, içine necis bir madde düştüğünde veya bir hayvanın ölmesi durumunda temizlenmesi için duruma göre belli miktarda suyun, bazen de kuyunun tamamen boşaltılması gerekli görülmüştür. Kuyular, suları ne kadar çok olursa olsun, yüzeyleri yüz arşın kareye (yaklaşık 21,34 m^2) ulaşmadıkça yahut daima akıp giden bir suyolu üzerinde bulunmadıkça, küçük sular (küçük havuzlar) hükmündedirler. Bu esasa göre, içlerine düşecek şeylerden dolayı haklarında aşağıdaki hükümler uygulanır.

1. Kan veya şarap gibi necis bir şeyin küçük bir kuyuya düşmesi sebebiyle kuyunun suyu boşaltılır. Bu necâset az olsa bile böyledir. Aynı şekilde canlı çıksa bile, hatta ağzı suya değmese bile bir domuzun durumu da böyledir. Bir köpeğin, koyunun veya insanın su kuyusu içinde ölmesi de böyledir (kuyunun boşaltılmasını gerektirir).

2. Kuyuya düşen insanın ölmesi halinde su kirlendiğinden tamamen boşaltılması gerekir.

3. İnsan dışkısı ve idrarının az olsun çok olsun kuyuyu kirleteceğinde fakihler birleşir. Bunlarla kirlenen bir kuyunun suyunun boşaltılması gerekir.

4. Üzerlerinde pislik bulunmadığı bilinen insan veya eti yenen; koyun, sığır ve deve benzeri hayvanların içlerine düşüp de diri olarak çıkmış oldukları kuyuların suyu pis olmaz.

5. Sivrisinek, sinek, arı, akrep ve benzerleri gibi akıcı kanı olmayan hayvanların suda ölmeleri suyu kirletmez. Balık, kurbağa ve yengeç gibi suda yaşayan hayvanların, su içinde ölmeleri suyu kirletmez.

Kara ve su kurbağası hüküm bakımından eşittirler. Bunların suyun içinde ölmeleri ile dışında ölüp sonradan suyun içine atılmaları arasında bir fark yoktur. Bunların, su içinde şişip dağılmaları halinde de hüküm aynıdır. Fakat bu durumda, o suyu içmek mekruhtur. Çünkü su, şişip parçalanan şeyin parçalarından hali değildir. Ve bu cüzler de, yenilmesi caiz olan şeylerden değildir.

Suda yaşayan ve fakat doğumu ve yatma yeri su olmayan hayvanlar, içinde öldükleri suyu kirletirler.

6. Eti yenmeyen hayvanlar canlı olarak çıkarılırsa su yine temiz sayılmakla birlikte ağızları suya değmişse salyalarına ait hükümler uygulanır. Şöyle ki: Şayet hayvanın ağzı suya girmişse, o hayvanın artığına itibar olunur: Hayvan, artığı temiz olan hayvanlardan ise, o kuyunun suyu temizdir. Artığı pis olan hayvanlardan ise, kuyunun suyu pislenmiş olur.

Buna göre su kuyusuna düşen hayvan, artığı şüpheli olan hayvanlardan ise kuyunun suyu "şüpheli su" olur ve boşaltılması istenir.

Düşen hayvan, artığı mekruh olan (katır ve merkeb gibi) hayvanlardan ise, bu kuyunun suyu da mekruh olmuş olur.

Şayet kuyuya düşen hayvan, domuz gibi bizatihi pis bir hayvan ise ağzı suya girmemiş olsa bile su tamamen pislenmiştir. Sahih olan kavle göre köpek biaynihi pis değildir; ağzı suya girmedikçe, su ifsat olmaz. Ağzı suya değmişse, kuyunun suyu boşaltılır.

7. Bir kuyunun içine fare, serçe veya bunlardan birinin büyüklüğünde başka bir hayvan düşüp ölse, o hayvan henüz şişmemişse, bu hayvan kuyudan çıkarıldıktan sonra yirmi kova su kuyudan çekilip dökülür. Bu miktar suyun çıkarılması vacibdir. Bu miktar su çıkarılmadıkça kuyunun suyu temiz olmaz. Böyle bir kuyudan otuz kova çıkarılması müstehab olur.

8. Bir kuyunun içine kedi, tavuk, güvercin veya bunlardan biri büyüklüğünde başka bir hayvan düşüp ölse de, henüz şişmeden çıkarılsa, o kuyudan kırk kova su çekilir ki, bu miktar su çıkarmak vacibdir. Elli veya altmış kova su çıkarılması müstehab olur. Eğer şişmişse suyun tamamı çıkarılır.

Büyüklük itibariyle, fare ile tavuk arasında olanlar, fare menzilindedirler. Tavuk ile koyun arasında olanlar ise, tavuk menzilindedir. Küçük hayvanın hükmü büyüğün hükmü gibidir.

9. Bir kuyunun suyuna, bir damla dahi olsa kan, şarap, idrar gibi akıcı bir pislik karışsa, o su pis olur. Yine bir kuyunun içine koyun, keçi ve bunlar büyüklüğünde küçük bir hayvan düşüp öldükten sonra şişse yahut serçe ve fare büyüklüğünde küçük bir hayvan düşüp ölerek da-

ğılsa veya tüyleri dökülse, o kuyunun dibinde bir kova su kalmayacak şekilde suyunun tümünü çıkarmak icab eder. Ancak kuyunun suyu çok olup devamlı olarak kaynamakta ise, iki yüz kova su çekmek yeterlidir; bu vacibdir. Üç yüz kova çıkarılması müstehabdır. Hayvanın, tüylerinin dökülmesi parçalanıp dağılması gibidir.

10. Kuyular, deve, koyun, keçi, at, eşek, katır, inek dışkısıyla necis olmaz. Bu dışkıların yaş yahut kuru, sağlam veya kırık olması arasında da fark yoktur. Çünkü bunlardan korunmak çok zordur. Kuyuya düşen bu pislik parçaları âdet itibariyle çok kabul ediliyorsa yahut her su çekilen kovada en az bir ve iki parça görülürse, o zaman su temizliğini kaybetmiş olur.

Eti yenen hayvanların idrarları kuyulara karışacak olursa, İmam Muhammed'e göre bu hayvanların idrarları necis olmadığı için kuyuları kirletmez. Fakat bu hayvanları idrarları suyun özelliğini bozacak kadar fazla olursa; kendisi temiz olduğu halde, karıştığı suyun özelliğini bozan diğer temiz (ama temizleyici olmayan) maddelerde olduğu gibi, onunla abdest alınmaz. İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise eti yenen hayvanları idrarları necis olduğu için karıştığı suyu kirletirler. Su ister kuyuda isterse bir kapta bulunmuş olsun hüküm değişmez.[580]

11. Pis olan bir kuyunun yanında bulunan su kuyusu tadı, rengi ve kokusu değişmedikçe temiz sayılır.

Kuyuların suyunu boşaltmada kullanılacak kovalar, orta büyüklükteki kovalardır. Bu kovaların tam ağızlarına kadar dolması gerekmez. Suyu pislenen kuyudan tayin edilen miktar su çekilince, kuyunun geri kalan suyu da, çamurları ve taşları da, kova ile kovanın ipi de, kovayı

580 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/54.

çekenin elleri de temizlenmiş olur. Serahsî bu hususta Kerhî'nin şöyle dediğini nakleder:

"Bu hususta yapılacak tek şey örfe göre hareket etmektir. Zira kuyuya daldırılan ilk kova nasıl ki necis ise son kova da aynı şekilde necistir. Mana (illet) yönünden ilk kova ile son kova arasını ayırmak mümkün değildir. Aynı şekilde necis olan elbisenin bir kapta yıkanması durumunda, ilk suyla yıkanması ile üçüncü suyla yıkanması arasında bir fark yoktur." Bu sebeple zaruret gereği kıyas terkedilmiş ve örfe göre bunların temiz olduğuna kanaat edilmiştir.[581]

Serahsî'ye göre kuyuların ve havuzların içine düşen bir necâset veya hayvanın ölmesi sebebiyle temizlenmesi zaruret sebebiyle kıyasın terkedilerek istihsan yapılmasının örneğidir. Yine bu minvalde necis elbiselerin leğende yıkanarak temizlenmesinin hükmü de böyledir. Esasında bu ve benzer durumlarda da kıyas, bunların temiz sayılmalarına manidir. Çünkü kuyuların ve havuzların temizlenmesinde ve leğende yıkama durumlarında, mevcut necâset daima necâset temiz suyla karışarak içinde bulunanları da necis hale getirecektir. Ancak insanların çoğunun bundan kaçınmalarının zorluğu ve bu durumdan kaynaklanan zaruret sebebiyle, kıyası terk edilerek istihsana başvurulmuştur. Zira naslar zorluğun kaldırılmasını emreder. Bu durumda zaruret olduğu yerde kıyasla amel etmek, zorluk meydana getirir ve kolaylığı emreden naslar terkedilmiş olur.[582]

Yukarıda kuyuların necis kirleticiler tarafından pislenmesi veya içine bir hayvanın düşüp ölmesi durumunda kuyulardan boşaltılacak suyun miktarı hakkında Ha-

581 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164.

582 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/167.

nefîlerin takdir ettikleri ölçüler, Şâfiîler tarafından tenkit edilmiş ve Hanefîlerin rey ile miktar tayin ettikleri eleştirisinde bulunulmuştur.[583] Serahsî bu hususu *Usûl* adlı eserinde zikreder. Buna göre şer'î miktarlar hakkında reye yer olmayan şeyler, ilkten Allah hakkı olarak sabit olan miktarlardır. Yoksa azla çok, küçükle büyük arasında gidip gelen miktarlar değildir. Dolayısıyla Allah haklarından olan hadler ve ibadetler, namazdaki rekâtların sayıları gibi olup bunlar, bilinmesi konusunda re'yin hiçbir etkisinin olmayacağı ve hiç kimsenin problem yaşamayacağı meselelerdendir. Serahsî'ye göre içine hayvan düşüp ölen kuyulardan çıkarılması gereken suyun kova miktarı hakkındaki kıstas, -Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre (azami) buluğ süresini on yedi veya on sekiz yaş olarak belirlemesinde olduğu gibi iki sınır arasındaki bir aralık gibidir. Zira on yaşındaki çocuk buluğa ermemiş, yirmi yaşındaki kişi kesinlikle buluğa ermiştir. Ancak bu iki yaş arasında kişinin baliğ olup olmadığı konusunda tereddüt vardır. İşte bu tereddüdün giderilmesi için re'ye başvurulur. Serahsî'ye göre bu durum, gasp edilip helak edilen malın kıymetinin bilinmesi, emsal mehrin ve nafakanın bilinmesi gibidir ve bu bakımdan bunların bilinmesinde re'yin rolü vardır. Dolayısıyla çocuğun büyüdüğünü rüşt ile kesin olacak şekilde bilmeye ihtiyaç vardır ki bu da re'yle bilinen şeyler-

583 Şâfiî mezhebine göre, "Su iki kulle (kulleteyn) miktarında olduğu zaman o necis olmaz" (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 33 İbn Mâce, "Tahâret", 75; Dârimî, Tahâret, 55) hadisi gereğince kuyular hakkında Hanefilerde olduğu gibi, kuyuların büyüklüğü ya da küçüklüğü veya düşen hayvanın ebadı ve cinsi şeklinde teferruatlı bir ayrım yoktur. O sebeple İmam Şâfiî, kuyu veya havuz gibi bir yerde toplanan suyun beş kırbadan fazla olması durumunda necaset barındırmayacağını söylemiştir. Hanefiler kadar detay hükümler beyan etmeyen İmam Şâfiî'ye göre eğer su, beş kırbadan daha az bir kap içindeyse ve ona necaset karışırsa necis olur. Bu durumda kap ve içindekiler necis olduğundan kabın içindekiler dökülür. Kap da yıkandıktan sonra ancak temiz sayılır. bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, 1/18.

dendir. Necâset bulaşan kuyulardan su çıkarmada da işte bu alt sınır ile üst sınır arasında rey kullanılmıştır.[584]

Kuyuya Düşme Zamanının Bilinmediği Durumlar

1. Bir kuyuda ölü hayvan kalıntısı dışında bir pislik (necâset) görülse, pislik görüldüğü andan itibaren o kuyunun suyu pis sayılır. Kuyunun temizliği yapılmadığı müddetçe o sudan abdest alınmaz, başka temizlik işinde de kullanılmaz.

2. Bir kuyuda, ne zaman düştüğü belli olmayan fare veya benzeri bir hayvan, eğer o hayvan şişmemişse kuyunun suyundan alınmış olan abdestle kılman, bir gün ve bir gecenin namazı iade edilir. Ayrıca, o suyun dokunmuş olduğu her şey, yıkanıp temizlenir. Fakat bu hayvan, şişmiş ve dağılmış ise, üç gün ve üç gecelik namaz iade edilir. Şayet bu hayvanın düştüğü vakit bilinirse, abdest ve namaz o vakitten itibaren iade edilir.

3. Bu mesele İmam-ı A'zam'a göredir. İmameyn'e (Ebû Yûsuf ve Muhammed'e) göre eğer inceleme sonunda kuyuda bulunan ölü hayvanın ne zaman kuyuya düştüğü anlaşılamazsa, görüldüğü andan itibaren kuyunun pis olduğu kabul edilir. Ondan önce kılınan namazlar kaza edilmez ve yıkanan çamaşırlar tekrar yıkanmaz. O ölü hayvan dışarıdan bir rüzgârla yahut başka bir sebeple kuyuya henüz düşmüş olabilir. Meydana gelen bir olayın en yakın zamana nispet edilmesi esastır.

Abdestsiz Kişinin Elinin Suya Daldırması

Hanefîlere abdestsiz, cünüp veya hayız halinde bulunan kişilerin, ellerinde necâsetin bulunmaması durumun-

584 Serahsî, *Usûl*, 2/112.

da dahi, doğrudan içinde temiz su bulunan bir kaba daldırmaları durumunda istihsanen suyun kirlenmeyeceğini söylemişlerdir. Bu hükme istihsanen varılmıştır çünkü Serahsî'ye göre kıyasa aykırı olarak varılan bu kanaate göre esasında bu hallerde bulunan kişilerin elini temiz suya daldırmaları sebebiyle suyun kirlenmiş olması gerekirdi. Zira elin suya daldırılması durumunda eldeki hades hali ortadan kalkacağından ötürü suyun ma-i müstamele dönüşmesi söz konusuydu. Ancak istihsan ve umûmü'l-belvâ gereği, insanların büyük kaptan su almak için her zaman küçük kap edinmelerinin zor oluşu ve elin suya değmesinin kaçınılmaz olması sebebiyle, kaptaki suyun ma-i müstamele dönüşmeyeceği ifade edilmiştir.[585]

Ebû Yûsuf da bu hususun caiz oluşunu, insanların kaptan su almak için ellerinin değmemesinin imkânsız oluşuyla ilişkilendirmiştir. Buna göre cünüp olan bir kişi, elini ya da ayağını kuyuya soksa, bu durum kuyunun suyunu bozmaz. Fakat bu kişi, ayağını temiz suyun olduğu kaba sokacak olursa, kaptaki su müstamel hale gelir. Serahsî'ye göre bu meselede kuyu ve kap arasında fark gözetilmesi, ihtiyaçla ilgili bir durumdur. Zira kişinin kovayı alabilmek için kuyuya ayağını sokma ihtiyacı varken kaptan yıkanma durumda olan kişinin ayağını bu kaba sokmasına ihtiyaç yoktur. Onun için ihtiyaç olan sadece elini sokmasıdır.[586]

3.1.3. Artıklarla İlgili Affedilen Hükümler

Artıklardan kast edilen hayvanların ağızlarının değdiği şeylerdir. Hayvanların ağızlarının değdirdiği şeylerin ibadetler fıkhına konu olmasının nedeni, hayvanların

585 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/53.

586 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/53.

yediği veya içtiği şeylere ağız salyalarının karışmış olmasından dolayıdır. Dolayısıyla konu, hangi hayvanların salyalarının temiz, hangilerinin necis olacağı noktasında incelenmektedir.

3.1.3.1. *Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanların Artıklarında Genel İlkeler*

Hanefilere göre hayvanların salyaları, -kedide olduğu gibi hadislerde aksine bir açıklama bulunmadığı sürece- etinin hükmüne tâbidir. Bu itibarla, bir hayvanın etinin yenilmesi caiz ise salyası da temizdir. Hayvanın terlerinin hükmü de salyalarına kıyas edilmiştir. Salyası necis olan hayvanın terinin de necis olduğu kanaatine ulaşılmıştır.[587] Eti yenen bir hayvanın ter ya da salyasının bulaştığı elbiseyle kılınan namaz caizdir. Hayvanların sütleri de etlerine kıyas edilmiştir. Bu sebeple eti yenen hayvanın sütü içilebilir ve elbiseye bulaştığı zaman ibadetin sıhhatine bir mani teşkil etmez.[588]

Hz. Peygamber (s.a.v) deve veya koyunlarını artığı olan bir sudan abdest almış, sonra da, "Eti yenen hayvanların artıkları temizdir" buyurmuştur.

Domuzun artığı olan su ittifakla necistir. Çünkü o necisü'l-ayndır. Köpeğin artığı da necistir. Aslan, pars ve kaplan gibi eti yenmeyen yırtıcı hayvanların artıkları da Hanefîlere göre necistir. Şâfiîlere göre ise temizdir.[589]

Hanefî fakihlerine göre eşek ve eşekten doğan katırın artığı olan az su temiz olmakla birlikte bu konuda farklı rivayetler bulunması sebebiyle bunların hükmî temizlik-

587 Şeyh Nizam ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/23.

588 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

589 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/49.

te kullanılabilirliği şüphelidir. Temiz su bulunmadığında bunlar abdestte ve gusülde kullanılır ancak ayrıca teyemmüm yapılır.[590] Evcil olan eşeğin etinin yenilememesi hükmü dolayısıyla onun sütünün de içilemez olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Serahsî'nin ifadelerine göre, esasında Hz. Peygamber'in (s.a.v) kedinin artığının temiz olması konusunda söylediği illet, evcil eşekte de geçerlidir. Zira eşek da insanlarla beraber bulunmaktadır. Ancak bu temel neden (illet) kedideki kadar kuvvetli değildir. Eşek kedi kadar dar yerlere giremez. Dolayısıyla eşeğin insanlara ait gıdaları yiyip içmesinin önüne geçilmesi, kediye göre dana kolay olduğu ve umûmü'l-belvâ, kedide olduğundan daha az olması nedeniyle, eşeğin artığının temiz olduğu sonucuna ulaşılamamış ve şüpheli olarak değerlendirilmiştir.[591] Zâhiru'r-rivâyeye göre, atın artığı temizdir.

3.1.3.2. *Tavukların artıkları*

Dışarıda dolaşan tavukları artıkları ise biraz daha farklıdır. Tavukların temiz gıdalarla beslenmelerinin dışında pislikleri de karıştırıp yiyeceklerini buralardan da temin etmelerinden dolayı, gagalarında pislik bulunur. Ancak Serahsî'nin de ifade ettiği gibi onların artığı olan sulardan abdest almak caizdir. Zira esas olan bu tür kümes hayvanlarının gagalarının temiz oluşudur. Pis olması ise arızi bir durumdur. Şüphe ise kesin bilgiyi ortadan kaldırmaz.[592] Serahsî kümeste beslenen tavuklarının artıklarının temiz olduğunu ifade etmekle birlikte bu durumun onların gagalarıyla kendi pisliklerini karıştırmaması duru-

590 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/49.

591 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/49.

592 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

muna bağlamaktadır. Bu sebeple onlar için özel yemlikler ayarlanmalıdır. Aksi takdirde onları da dışarıda gezen tavuklardan bir farkının kalmayacağını söyler.[593]

3.1.3.3. *Yırtıcı Kuşların Artıkları*

Kıyasa göre bir hayvanın etinin hükmü ne ise salyasının, terinin ve sütünün hükmü de hükmü de odur. Hanefî fakihlere göre yırtıcı ve leşle beslenen kuşların artıkları hakkında farklı düşünülmüştür. Serahsî yırtıcı kuşların artıklarının affedilmiş olmasını, *Usul* adlı eserinde, tesirin gücü nedeniyle kıyasın sakıt olduğu hükümlerden sayarak hafî kıyas nedeniyle istihsan yapıldığı durumlardan kabul edildiğini söylemiştir. Onun ifadelerine göre;

"Vahşi hayvanların artıklarına yapılan kıyasa göre yırtıcı kuşların da artığı necistir. Ortak illet her ikisinin de yenilmesinin haram oluşudur. İstihsana göre ise yırtıcı kuşların artığı necis değildir. Çünkü yırtıcılardan yararlanmak mutlak olarak haram değildir. Buna göre aynının necis olmadığını anlamış olmaktayız. Vahşi hayvanların artığının necis olması, yenilmesinin haram olmasına itibarladır. Çünkü vahşi hayvanlar suyu dilleriyle içerler. Dilleri ise salyaları ile ıslaktır. Salyaları ise etlerinden meydana gelmiştir. Hâlbuki bu durum yırtıcı kuşlarda yoktur. Çünkü yırtıcı kuşlar suyu gagalarıyla alır ve içerler. Gagaları ise kuru bir kemiktir. Kemik ise ölüde dahi necis olmaz. Diri hayvanda ise hiç necis olmaz. Bu durum, kedi ile ilgili nasta açık bir şekilde belirtilen illet ile de teyit edilmiştir. Kedi ile ilgili zikredilen zaruret hâli (umûmü'l-belvâ), yırtıcı kuşlar için de geçerlidir. Çünkü yırtıcı kuşlar havadan

593 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

dalışa geçerler. Bundan dolayı kapları özellikle açık alanda korumak mümkün değildir."[594]

Bu sebeple Hanefî fukahâsına göre umûmü'l-belvâ gerekçesiyle, yırtıcı kuşların artıkları affedilmiş ve onların içtikleri suyla ibadet için abdest veya gusül alınmasında bir sakınca görülmemiştir.

3.1.3.4. *Kedinin Artığının Temiz Sayılması*

Kedinin ağzını değdirip yiyip içtiğinden arta kalan şey, kıyasa göre necis olmasını gerektirirdi. Çünkü kedi de diğer yırtıcı hayvanlar gibi fare, yılan ve kertenkele gibi hayvanlarla beslenmektedir. Dolayısıyla esasta onun diğer yırtıcılardan bir farkı yoktur. Fakat Hanefî fukahası, hakkında nas bulunması sebebiyle kıyası terk etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) onun hakkında, "Kedinin artığı pis değildir, çünkü kedi sizin etrafınızda dolaşan hayvanlardandır"[595] buyurmuştur. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre o, "Nebi (s.a.v) su dolu bir kabı içmesi için eğip kediye yaklaştırıyor, sonra da kalan suyla kendisi abdest alıyordu" demiştir.[596] Hadiste kedinin artığının necis sayılmamasının illetine işaret edilmiştir ki, o da kedinin insanlara yakın bulunmasından ötürü ondan sakınmanın mümkün olmayışıdır. Oysa diğer yırtıcı hayvanlarda bu söz konusu değildir.

Serahsî *Usûl*'ünde kedinin necis sayılmayışını şöyle açıklar: Hz. Peygamber, kedinin artığının necis olmadığını söylemiştir. Çünkü kediler devamlı insanların etrafında

---

594 Serahsî, *Usûl*, 2/204. Ayrıca bk. *el-Mebsût*, 1/51, Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/126.

595 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 38; Tirmizî, "Tahâret", 69; İbn Mâce, "Tahâret", 32.

596 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 225.

dolaşıp duran hayvanlardır. Hz. Peygamber'in bu kıyası bize şunu göstermektedir ki, kedinin sahip olduğu vasıf, (dolaşmak) hüküm üzerinde tesirlidir. Çünkü çokça dolaşmak hükmün hafifletilmesinde ve necâset sıfatının kaldırılmasında tesirdir. Zira umûmü'l-belvâ ve zaruret bu gerekçeye dayanmaktadır. Kedilerin insanların etrafında dolaşıyor olmaları, kolaylık ilkesine götürücü müessir bir illettir. Ayrıca bu durum umûm belvâyı oluşturan ve artıkları hakkında zarureti meydana getiren bir durumdur. Dolayısıyla nas sebebiyle, haramlık hükmünün sakıt olmasında, zaruret tesiri ortaya çıkmıştır. Hadisle kedinin artığının necis olmadığına ya da artığının hükmünde hafifliğe gidildiğine işaret edilmesi, müessir illetle istidlaldir.[597]

3.1.3.5. *Evlere Yakın Yaşayan Hayvanların Artığının Hükmü*

Fare, yılan ve kertenkele gibi evlerde veya evlerin civarında yaşayan hayvanların artığı olan suların hükmüne gelince; kıyasa göre bunlar da necistir. Çünkü bu hayvanlar dilleri ile suyu içerler. Dilleri ise salyalarıyla ıslatılmaktadır. Salyalarının hükmü etlerinin hükmüne tabi olduğundan dolayı necistir. Fakat Ebû Hanîfe, bu tür evlerde veya evlere yakın yaşayan hayvanların artıklarını temiz fakat mekruh görmüştür. Çünkü kedinin artığının necis olmaması noktasında işaret edilen, "kaçınılması mümkün olmayan durum" bu hayvanlarda da bulunmaktadır. Zira bu hayvanlar da evlerde yaşar. Su kaplarının bunlardan korunması çoğunlukla mümkün değildir. Bu nedenle onların artıkları da kedilerin artıkları gibidir.[598]

597 Serahsî, *Usûl*, 2/186.

598 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/50.

3.1.4. Abdest ve Gusülde Affedilenler

Hanefîlere göre guslederken vücudun ovulması şart değildir. İmam Mâlik ise bunun şart olduğunu söylemiştir.[599] Hanefîler ise gusülde emredilenin sadece yıkamak olmasından dolayı ovalamanın âyetin hükmünün üzerine bir ilave ve dolayısıyla nesih olacağını söylerler. Ovalama ancak bir maddenin vücuttan giderilmesi maksadına binaen yapılır. Bu ise sadece kişinin vücudunda giderilmesi gereken yani suyun ulaşmasına mani bir şeyin bulunması durumunda olur. Şayet maddi bir pislik yoksa ovalamaya da gerek yoktur.

Gusle başlamadan önce veya sonrasında namaz abdesti gibi abdest almak Hanefîlere göre müstehab kabul edilmiştir. Hanefilerin böyle bir kayıt düşmesinin sebebi, gusül alırken abdest alınmasını gerekli görenlere bir itiraz içindir. Serahsî'ye göre bazıları, kişinin cünüp olduğu esnada abdestli olup olmaması durumuna göre bir ayrım yaparak, şayet abdestli değilse gusül esnasında abdest almasının vâcip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu kişilere göre gusül esnasında abdestin gerekli oluşu, cünüp olmadan önce abdest almasını gerektiren durumdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onlara göre bu gereklilik cünüplükle birlikte ortadan kalkmaz. Serahsî bu iddianın hatalı olacağını bazı delilerle ispat eder. Ona göre, *"Eğer cünüpseniz iyice temizlenin"*[600] âyetinde geçen "اطهار" iyice temizlenmeyi ifade eder. Bu ise ancak bütün bedenin yıkanmasıyla gerçekleşir. Cünüplük halinde temizlenmeyi gerektiren durumlar (küçük ve büyük hades hali) iç içe girmiştir.

599 Derdîr, Ahmed b. Muhammed el-'Adevî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts. 1/90.

600 Mâide 5/6.

Bu ise ancak bütün bedeni yıkamakla mümkün olur. Yine hayızlı kadının hayızdan temizlendikten sonra sadece yıkanmasının emredilmesi de abdest alınmasının gerekli olmadığını gösteren bir başka delilidir. Bazı âlimler Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan (r.anhüma) nakledilen bazı rivayetlere dayanarak, gusülde abdest almanın suyu vücuda döktükten sonra gerekli olacağını iddia etmişlerdir. İbn Ömer'e bu sorulduğunda ise "Çok inceliyorsun! Bütün bedenini yıkaman yetmez mi!" cevabını vererek guslün öncesinde veya sonrasında abdest almanın şart olmadığına işaret etmiştir. Bu konudaki esas delil ise Hz. Peygamber'in (s.a.v), "Bana gelince, ben başımdan aşağı üç defa su döküyorum ve temizlenmiş oluyorum"[601] hadisidir. Kısaca Hanefîler gusülde suyun, vücudun her yerine ulaştırılmasının yeterli olacağını söylerler.[602]

Hanefîlere göre gusleden kadının suyu başının saç diplerine ulaştırması durumunda saç örgülerini açmasına gerek yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) hanımı Ümmü Seleme, "Ey Allah'ın Resulü! Ben saç örgüleri çok sık olan bir kadınım (cünüplükten dolayı guslettiğim zaman onları çözmem gerekir mi?)" dediğinde, Resûlullah, "Hayır, başına ve bedenine üç defa su dökmen yeterlidir"[603] şeklinde cevap vermiştir. Nitekim Hz. Âişe, Abdullah b. Amr'ın, kadınların guslederken saç örgülerini açmaları yönünde talimat verdiğini duyunca, "O, böyle yaparak kadınları çok ağır bir yük altına sokmuştur. Bari saçlarının perçemlerini de (alınlarına sarkan saçlar) kesmelerini em-

601 Buhârî, "Gusül", 44; İbn Mâce, "Tahâret", 95; Ebu Dâvûd, "Tahâret", 98; Nesâî, "Tahâret", 158.

602 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/45.

603 Tirmizî, "Tahâret", 77; Ebu Dâvûd, "Tahâret", 101; İbn Mâce, "Tahâret", 108, Nesâî, "Tahâret", 106; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/314.

retseydi ya!" diyerek bunu tasvip etmemiştir. Erkeklerin saçlarında örgünün bulunması durumunda ise guslederken tamamen çözmelerinin vâcip olduğu ifade edilmiştir.[604] Çünkü kadınlar için söz konusu olan saçları uzatmadaki zaruret hali ve buna bağlı olarak gerçekleşen zorluk ve meşakkat durumu erkekler için söz konusu değildir.

Guslederken bedenden akan suyun, suyun alındığı kaba akması affedilmiştir. Çünkü bu, kaçınılması çok zor olan bir durumdur. Nitekim İbn Abbas (r.a), "Suyun (kaba) akmasına kim engel olabilir!" demiştir. Hasan-ı Basrî'ye bu husus sorulduğunda, "Biz Allah'ın rahmetinden bundan daha genişini umarız" demiştir. O bu sözüyle kaçınılması mümkün olmayan şeylerin affedileceğini söylemiş olmaktadır. Serahsî'ye göre vücuda dökülen su, bütünüyle kaba akıyorsa, bu suyla yapılan gusül caiz olmaz. Ona göre sakınılması mümkün olan miktar, "afv" kapsamında değildir. Su kabına dökülen suyun az mı yoksa çok mu olduğunun ölçüsü, kabın içine giren suyun, damla yerleri fark edilecek kadarsa, çok demektir.[605] Serahsî'nin, mâ-i müstamelin su alınan kaba damlaması durumunda, çokluğu belirleyici ölçütü daha sonraki fakihlerce genişletilmiştir. Örneğin Şürünbülâlî, mâ-i müstamelin diğer mukayyed sulardan herhangi bir farkının olmadığını hatta renk, tat ve kokusunun olmaması sebebiyle diğer mukayyet sulara nazaran daha temiz olduğu düşüncesinden yola çıkarak, mâ-i müstamelin mutlak suyu kullanılamaz hale getirebilmesi için, ondan daha fazla karışması gerektiğini söylemiştir.[606]

---

604 Şeyh Nizam ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/13.

605 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/46.

606 Şürünbülâlî, *Merâki'l-felâh*, 1/16.

3.1.4.1. *Abdesti Bozucu Unsur Olarak Az Miktar Kusmanın Affedilmesi*

Hz. Peygamber'in (s.a.v) kusmaktan dolayı abdest aldığı rivayet edilmiştir (Tirmizî, "Tahâret", 64). Fakat bunun hangi miktarda olması durumunda abdestin sıhhatine etki edeceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî fakihi Züfer b. Hüzeyl'e (ö. 158/775) göre de kusmak mutlak olarak abdesti bozar. Kusmanın az veya çok olması bu durumu değiştirmez. Bu durumda olan kişinin her durumda abdest alması gerekir. Çünkü İmam Züfer'e göre necis şeyin vücuttan dışarı çıkması abdesti bozucu unsurdur. Kusmuk da necis olduğu ve vücut dışına çıktığı için abdesti bozmaktadır. Bu nedenle kusma özelinde miktarın bir önemi yoktur.[607] İmam Züfer dışındaki Hanefî fakihlere göre ise kusmanın abdesti bozması için ağız dolusu olması gerekir. Ağız dolusu olma halinin sınırı, ağzın dolması ve bu haldeyken kişinin konuşamamasıdır. Bundan az olan miktar ise *affedilmiştir*. Ayrıca sadece ağız dolusu olması durumunda abdestin bozulduğunu belirten naklî rivayetler de mevcuttur. Nitekim Serahsî'ye göre kusmanın abdesti bozucu bir unsur olmamasına rağmen hakkındaki rivayetler sebebiyle kıyas terkedilmiş ve ağız dolusu olma şartına bağlanarak abdesti bozucu olduğu kanaatine varılmıştır. Ağız dolusundan az olması halinde abdestin bozulmayacağı ise kıyasa göredir. Ayrıca bunda umûmü'l-belvâ olup çoğu kere bu gibi durumlardan kaçınmak mümkün değildir.[608]

607 Kâsânî, Bedâiu's-sanâi, 1/26.

608 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/75.

3.1.4.2. *Bazı Meslek Sahiplerinden Affedilenler*

Hükmî temizlikte, abdest veya gusül alırken, yıkanması gereken azaların tümünün hiç kuru yer kalmayacak şekilde yıkanması esastır. Aksi hâlde abdest veya gusül geçerli olmaz. Bu sebepten ötürü abdest alacak veya gusledecek kişinin abdest azalarında ve bedeninde suyun deriye ulaşmasına engel teşkil edecek bir madde bulunmamalıdır.[609] Ancak mesleğini icra ederken ellerine boya yapışan boyacı, hamur yapması sebebiyle tırnaklarının arasına hamur giren fırıncı veya tırnaklarının arasına çamur girip de çıkartamayan çiftçi ve benzeri meslek sahipleri bundan müstesnadır. Bu kimseler için cilde yapışan ve tırnak aralarında kalan hamur, mum, zamk, boya vb. şeyler abdest ve gusle engel olmaz. Bu durum, zorluk sebebiyle *affedilmiştir*. Kâdihân (ö. 592/1196), bu gibi durumların kadınlar için de geçerli olacağını söylemiştir.[610] Zira onlar da devamlı ekmek yapımı ile uğraştıklarından tırnaklarının altında hamur kalıntısı kalması kaçınılmaz olur. Günümüzde boyacı, tamirci, sıvacı gibi el işiyle sanat yapan ve benzer durumda kalan meslek sahiplerinin durum da böyledir.

3.1.4.3. *Diş Eti Kanamasında Affedilen Miktar*

Hanefîlere göre bedendeki bir yaradan çıkıp yaranın dışına akan kan abdesti bozar. Diş etinden çıkan kan ise karıştığı tükürüğün yarısı veya daha fazlası kadar olduğunda abdesti bozar. Bu, hükmün baskın olana verilmesi gerektiği kuralına göredir. Bu sebeple, diş eti kanamalarında, şayet kan miktarı tükürükten daha az olursa, abdes-

609 Şürünbülâlî, *Nûru'l-İzâh*, s. 21.

610 Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Özkendî el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhân*, tkh. Sâlim Mustafa el-Bedrî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, s. 16. Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, s. 26.

tin bozulmadığına kanaat edilmiştir. Zira az olan kan, çok olan tükürüğün içinde dağılım gösterdiğinde yok hükmünde kabul edilmiştir.[611] Şâfiîlere göre ise abdest, sadece ön ve arkadan çıkan şeylerle bozulur. Bunların dışındaki yerlerden gelen sıvılar abdesti bozmaz. Dolayısıyla diş eti kanamasıyla abdest bozulmaz.[612]

Bu konuyla ilgili olarak İmam Muhammed Hasan eş-Şeybânî'nin Nadiru'r-rivaye râvilerinden, İbrahim b. Rüstem'in, *Nevâdiru İbn Rüstem*[613] adlı eserinde, şu tespitlerde bulunmaktadır: Bir nesne kişinin boğazına girse, sonra boğazından akıcı mahiyette kan gelse, ağız dolusu olmadığı müddetçe abdesti bozmaz. Aynı şekilde kişi tükürdüğü zaman, şayet kan çoğunlukta ise, her ne kadar ağız dolusu olmasa da abdesti bozulur. Burada hades unsuru olan şey, necis olan kandır. Kanın çok olması durumunda, hades halini oluşturan çıkış gerçekleşmiş olur. Çünkü kanın tükürükten fazla olma durumu, kişinin kendi fiiliyle çıkarılma durumuna hamledilir. Fakat tükürüğün kana baskın olma durumunda ise abdestin bozulmadığına hükmedilir. Bu durumda ise kanı çıkaran şeyin kişinin kendi fiili değil tükürük olduğu kanaatine varılır. Tükürük ve kanın eşit seviyede olması durumunda ise, kural gereği abdestin bozulmaması gerekir. Çünkü kanın kişinin kendi fiiliyle ya da tükürüğün tesiriyle çıkma ihtimali bulunmaktadır. Bundan dolayı abdestin bozulup bozulmadığı hususunda şüphe meydana gelmiştir. İbn Rüstem'in naklettiğine göre istihsan kuralı gereği, bu durumdaki kişinin abdestinin

611 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 1/10.

612 Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/199-200.

613 Eser müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Ancak Hanefî füru kaynakları içinde parçalar halinde mevcuttur. bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/65.

bozulması gerekir. Çünkü konunun ibadetlerle alakalı bir mevzu olması sebebiyle ve kanın da kişinin kendi fiiliyle çıkmış olma ihtimali bulunduğundan ötürü, kanın harici bir sebeple çıkmış olma ihtimali tercih edilmiştir.[614]

3.1.4.5. *Mahrem Kadına Dokunmak*

Hanefilere göre bilerek veya hata ile kişinin mahrem bir kadına dokunması durumunda abdesti bozulmaz. Onlar bu hususta Şâfilerin temas olarak yorumladıkları, "*Yahut da kadınlara dokunmuşsanız...*"[615] ayetinde geçen "lems" ifadesini, "cinsel ilişki" olarak yorumlamışlardır. Bu ayet ve ayeti destekleyici mahiyette gördükleri bazı hadisler sebebiyle mütekillimûn usûlcülerin genel kanaati, bir kişinin karşı cinsten olan ve kendisiyle arasında dinen evlenme engeli bulunmayan bir kimseye, arada bir engel olmaksızın dokunması durumunda her ikisinin de abdestinin bozulacağı yönündedir.[616] Özellikle Şâfiî mezhebinin genel kanaatine göre arada ince dahi olsa bir engel olmaksızın, birbirlerine mahrem olan erkek ve kadının tenlerinin birbirleriyle temasının, şehvet içerip içermemesi; bir anlık olması veya devam ettirilmesi; abdest azaları ya da bunlar dışında bir azayla olması arasında bir fark yoktur. Bu durumların tamamında abdest bozulur.[617] Ancak dokunmanın bir anlık gaflet veya hata ile olması durumunda abdestin varlığı tartışılmış ve bu tekrar abdest alınmasının gerekli olup olmadığı noktasında iki rivayet nakledilmiştir. Birinci görüşe göre gaflet ve hata ile olsa bile mahrem

614 Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/65-66.

615 Nisâ 4/43.

616 Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/183-187.

617 Nevevî, Ebu Yahyâ Zekeriyya, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 2/26.

bir kadına dokunma durumunda abdest alınmasının gerekli olduğudur. Abdesti bozan diğer şeylerin; örneğin sebileynden çıkan şeylerin, abdesti bozması hususunda kasıtlı veya kasıtsız çıkması arasında bir fark olmadığı gibi aynı şekilde dokunma eyleminin de abdesti bozmada kasıtlı veya kasıtlı olmaması arasında bir fark yoktur. Hades meydana getirmesi noktasında aynıdır. Diğer görüşe göre ise hata veya gafletle dokunma durumunda abdest bozulmaz. Bu görüş, Mâlikî ve Hanbelîlerden nakledilen, dokunmanın şehvetsiz olması durumunda abdestin bozulmayacağı görüşüyle de örtüşmektedir.[618] Ayrıca bozulmaz diyenlerin bu hususta delilleri, konuyla yakından alakalı bir rivayettir. Buna göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek, namaz kılarken (elbiselerin dikişsiz olmaması gibi sebeplerden ötürü) zaman zaman ellerinin cinsel uzuvlarına değdiğini söylemiş ve bu durumun abdestine bir zarar verip vermeyeceğini sormuştur. Hz. Peygamber de (s.a.v) bu hadisenin herkesin başına geldiğini ifade ettikten sonra ona namazına devam edebileceğini söylemiştir.[619] Uzva yanlışlıkla değmenin abdesti bozmayacağı yönündeki bu rivayeti değerlendiren bir kısım fukahâ, aynı durumda gaflet ve hata gibi durumlarda mahrem bir kadına dokunmanın da aynı şekilde abdesti bozmayacağını düşünmüşler bu gibi durumların çoğunlukla insanın kendisini korumanın çok zor olduğu hadiseler olması sebebiyle *mafuvvun anh* kabilinden saymışlardır.[620]

---

618 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, Dımaşk 1985, 1/428.

619 Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Hılâfiyyât beyne'l-imameyni eş-Şâfiî ve Ebî Hanife*, Kahire: Ravza li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015, 1/334.

620 Kâdî Abdülvehhab, Ebû Muhammed, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf*, thk. Habib b. Tâhir, Riyad: Dâru İbn Hazm, 1999, 1/150.

3.1.5. İstihaze Kanaması

Hanefî mezhebine göre hayız halinin en azı üç, en çoğu on gündür. Nifas halinin en azı için bir süre yoktur. En uzun süresi ise kırk gündür.[621] Hayız ve nifas halleri için takdir edilen bu sürelerin dışında, bir hastalık veya biyolojik dengesizlikler sebebiyle rahim içi damarlardan gelen kana istihâze (özür kanı) denilir. İstihâze kanı da dinmeyen burun kanaması, yaradan sürekli kan, süreklilik arz eden ishal durumlarında olduğu gibi özür hali olup sadece abdesti bozan bir mazeret durumudur.[622] Hayız ve nifas halleri gibi olmayıp bu haldeki kadın ibadetlerle mükelleftir. Bu durumdaki kadın bedenî temizliğini yapıp özürlü kimselere tanınan ruhsat ve muafiyetleri kullanarak ibadetlerini eda eder. Hanefî mezhebinin görüşüne göre her bir vakit için bir defa abdest alması yeterli olup bununla dilediği kadar eda ve kaza türünden her türlü farz ve nafile namaz kılabilir. Diğer özür hallerinde olduğu gibi istihaze durumunda iken akıntının namaz esnasında devam etmesi, namazın sıhhatine zarar vermez. Zira bu durum özür hali olmakla birlikte sakınılması genellikle mümkün olmayan durumlardandır. Nitekim Fâtıma binti Ebî Hubeyş, Hz. Peygamber'e gelerek, "Yâ Resûlullah! Benden sürekli istihâze kanı geliyor, bir türlü temizlenemiyorum. Bu durumda namazı terk edeyim mi?" diye sormuş, Resûlullah da, "Hayır. Bu dediğin hayız değil, damardan gelen (normal) bir kandır. Hayızın başladığında namazı bırak. Hayız bittiğinde ise kanı temizle ve hasıra damlasa bile namazını kıl" şeklinde cevap vermiştir.[623]

---

621 Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, s. 19.

622 Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, s. 19-20.

623 İbn Mâce, "Tahâret", 115; Dârekutnî, "Hayz", 33, 34, 35, 36, 38, 39; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/102; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/204.

3.1.6. Mestlerdeki Ufak Yırtıkların Affedilmesi

Mestler üzerine mesh etmenin sahih olabilmesi için mestlerde ayak parmaklarının en küçüğü ölçü alınarak üç parmak sığacak kadar yırtık bulunmaması gerekir. Aksi takdirde mest üzerine mesh etmek caiz olmaz. Yırtığın mestin altında, üstünde veya kenarında olması hükmü değiştirmez. Her bir mest kendi içinde değerlendirmeye tabi tutulur. Bu sebeple farklı mestlerdeki yırtıklar bir araya toplanıp yırtık miktarına karar verilmez. Örneğin mestin birisinde iki parmak diğerinde bir parmak miktarı yırtık bulunması durumunda mesh etmez caiz olur. Ancak bir mestin önünde bir parmak, arkasında bir parmak, kenarında bir parmak miktarı yırtık bulunsa mesh etmek caiz olmaz. Hanefîlere göre bu miktar yırtık, küçük bir yırtık olarak kabul edilmiş ve üzerine mesh yapılmasına engel görülmemiştir. Ancak Şâfiî'ye göre mestlerde bulunan yırtık, küçük bile olsa, mesh edilmesine engeldir. Çünkü bir şeyin bir bölümünü yıkamak gerekli ise hepsini yıkamak gerekli olur. Zira ayak, bölünmeyi kabul etmez. [624] Hanefîler ise bunu istihsan yoluyla açıklar: Onlara göre mest, özellikle bazı dönemlerde devamlı giyilen şeyler olduğu için mutlaka küçük de olsa yırtıklar meydana gelecektir. Hakeza mest yeni bile olsa dikiş, fermuar veya düğme yer-

624 İmam Şâfiî şöyle demektedir: Mestin yırtığından ve benzeri durumlardan dolayı ayak görünüyorsa, bu meste mesh etmek caiz olmaz. Abdest yerlerinden olan ayakların herhangi bir yeri, mestteki bir delikten dolayı ayağın alt kısmı yahut üzeri yahut kenarı yahut yukarı topuğa doğru görünüyorsa, bu meste mesh etmek caiz olmaz. Çünkü mesh, ayakları mest ile kapanan kişi için ruhsattır. Eğer giyilen mestten rahatlıkla ayak görünüyorsa, söz konusu ayaklar kapanmamış hükmündedir. Ayaklardan açıkça görünen ve yıkanması farz olan kısmın yıkanmaması caiz olmaz. Eğer giyilen mestin içindeki çorap mestin yırtığından görünüyorsa, bu mestin üzerine mesh yapılmaz. bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/47.

lerinden yırtılmalar, sökülmeler meydana gelebilecektir. Bu sebeple, kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bu miktar yırtık ve sökükler, zaruret sebebiyle "afv" kapsamına girer. Bu da ancak üç küçük parmak miktarıdır. Ayrıca küçük yırtıklar zaruret nedeniyle *affedilmiştir*.[625]

Serahsî'nin ifade ettiğine göre, Şâfiî'nin kıyas kuralına göre az bir yırtığın mest üzerine meshe engel olması gerekir. Çünkü ayakta görünen kısmın bütüne kıyas edilmesinin bir sonucu olarak açılan kısmın da yıkanması gerekmektedir. Bir şeyin bir bölümünün yıkanması gerekli olduğunda, tamamının yıkanması gerekli olur. Zira yıkama işlemi parçalara ayrılmaz, yani hem yıkama hem mesh bir arada bulunmaz. Serahsî ise istihsan yoluyla küçük yırtıkların meshe bir engel teşkil etmeyeceğini söyler. Çünkü mestte yırtıkların olmaması nadirdir. Hatta mest yeni bile olsa, düğme delikleri ve dikiş yerleri birer deliktir. Pekâlâ, buralardan toprak girebilir. Kaçınılması zor olan bu sebepten dolayı Hanefîler küçük yırtıkların affedileceğini (القليل عفو) söylemiştir.[626] Yırtıkların büyük olması ise zaruret olarak kabul edilemez. Bundan dolayı meselenin esası, kıyas üzerine kalmaya devam eder.[627] Mestlerdeki yırtığın az sayılması ile çok sayılması arasındaki belirleyici büyüklük, ayak parmaklarının en küçüğü esas alınarak üç parmaklık yer kadardır. Eğer yırtılan yerden üç parmak gözüküyor (veya yırtık üç parmak kadar) ise meshedilmesi caiz değildir. Çünkü bu miktar çok sayılır, çok ise bütün hükmündedir.[628]

---

625 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22.

626 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/100. "الخرق اليسير إنما جعل عفوا للضرورة"

627 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/100.

628 " أَنَّ الْأَكْثَرَ مُعْتَبَرٌ بِالْكَمَالِ " bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/100.

3.2. İBADETLERDE AFFEDİLENLERE ÖRNEKLER

3.2.1. Namazda Niyet

Niyet, namazın şartlarından biridir. Niyet, kalbe ait bir iş olup, kişinin bir şeye karar vermesi, hangi işi ne maksatla yaptığını bilmesi demektir. Namazda muteber olan, kalpteki niyettir. Dil ile söylenmesi müstehab olmakla birlikte söylenmediğinde de namaz geçerli olur.[629] İbadetlerde niyetin şart koşulmasındaki asıl amaç bir yandan ibadetleri ibadet olmayan fiillerden (âdât), öte yandan ibadetlerin farz, nafile gibi derecelerini birbirinden ayırt etmektir.[630]

Niyetin mahalli kalptir. İbn Nüceym'e göre bu hususta iki prensip bulunmaktadır. Birincisi: Kalpte niyet bulunmaksızın sadece dil ile yapılan niyet ile namaz sahih olmaz. Ancak Zâhidî'nin *Kunye* ve *Müctebâ* adlı eserlerinde zikrettiğine göre, "Bir kişi, namaza niyet etmede kalbinin hazırlayamıyorsa yahut niyetinde şüpheler (vesveseler) meydana geliyorsa, bu kişinin sadece diliyle niyet etmesi sahihtir. Çünkü Allah insanlara ancak güçleri miktarınca

629 Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/297.

630 Kafi Dönmez, "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 33/ 169-172.

teklifte bulunmuştur. Yine niyetindeki yanılmadan dolayı da sorumlu değildir. Çünkü namazda niyet hakkında yapılan hatalar *affedilmiştir* (معفو عنه) ve namazı geçerlidir.[631]

Farz ya da vâcip namaz kılan bir kişinin hangi namazı kıldığını tayin etmesi gerekir. Sünnet namazlarda ise hangi vaktin sünneti olduğunu belirlemesi şart değildir.[632] Bununla birlikte farz bir namazın, "farz" olduğunu belirtmek ve tayin etmek gereklidir. Bu sebeple kefaret oruçları farz niyetiyle yapılmalıdır. Zira oruç kefareti ve ramazan oruçlarının kazası, ramazan dışında bir vakitte tutuldukları için ve bu vakitler de nafile ibadete müsait olduklarından dolayı, niyetlerinin geceden yapılması gerekir. Bu minvalde, Cuma namazındaki hutbede de farz olan hutbeye niyet etmek gerekmez. Zira Cuma hutbesinin nafile olanı olmadığından dolayı, "farz" niyetiyle tayin etmek geremez. Cenaze namazı için de aynı durum söz konusudur. Onun da nafile bir alternatifi bulunmadığı için farz tayini şart değildir.

İşlenen mehruh bir fiilden yahut yapılması gereken bir vacibin terkinden dolayı iade edilen namazlara gelince; İbn Nüceym'e göre, iade kabilinden olan ikinci namaz, noksanları tamamlayıcı nitelikte bir namazdır, yoksa farz namazın bizzat kendisi değildir. Zira fukahanın beyanına göre namazın farziyeti birincisiyle düşmüş olup ikinci kılınan iade namaz noksanları tamamlamak içindir ve nafile hükmündedir. Bu sebeple "farz namaz"a diye niyet etmeye gerek yoktur. "Namazın farziyeti ancak iade namazın

631 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/45.

632 Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh*, 83. Hanefî meşayihinin genelinin kanaatinin bu yönde olduğunu belirten Şürünbülâlî, ihtiyat kabilinden, en azından vaktin sünneti veya "teravih" gibi niyet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

kılınmasıyla sakıt olur", diyenlere göre, bu ikinci namazda farzın tayini şarttır.[633]

Niyet ederken hangi farz namazın kılındığının belirlenmesi (tayin) şart olmakla birlikte, eda veya kazâ şeklinde bir belirleme yapmak gerekli değildir. Çünkü kazâya kalmış bir namaz, eda niyetiyle kazâ edilebileceği gibi, henüz vakti çıkmamış bir namaz da kazâ niyetiyle eda edilebilir. Pezdevî her iki tabirin de birbirini yerine kullanılabileceğini söylemiştir. Hatta eda niyetiyle kaza namazı ve kaza niyetiyle de vakti içindeki bir namaz eda edilebilir. Pezdevî'ye göre bu şekildeki niyetin sahih olmasının sebebi, kazâ kelimesinin edayı da içine alabilecek bir anlam genişliğine sahip olmasıdır.[634] Dolayısıyla "kaza etmek" ile "eda etmek" arasındaki fark sadece lafzi bir fark olup, vaktinde veya vaktinden sonra kılınan namazların ifa edilişinde her hangi bir mahzur taşımamaktır. Her iki lafız da ibadetin ifa ediliş manasına sahiptir. Zira kaza veya eda ayrımı yapılamayan, zekât, fıtır sadakası, öşür, Cuma namazı ve kefaret gibilerinde nasıl ki, böyle bir ayrım yok ise aynı şekilde vakitle mukayyed olan namazlarda da böyle bir ayrımın hukuki bir bağlayıcılığı yoktur ve kaza eda ayrımı yapmak şart değildir. Bu itibarla kaza namazları da eda lafzıyla kılınabilir.

İbnü'l-Hümâm *Fethu'l-Kadîr*'de şöyle demektedir: Bir kişi vakit çıkmış olmasına rağmen, henüz vakit devam ediyor düşüncesiyle eda niyetiyle namazını kılsa, onun kılmış olduğu namaz yeterlidir; tekrar kılmasına gerek yoktur.[635]

---

633 bk. Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Besâir*, 1/137. İbn Âbidîn gibi bazı Hanefî kaynakları, bu ifadeleri İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine atfetmelerine rağmen ilgili eserde göremedik.

634 Pezdevî, *Usûli'l-Pezdevî*, 1/25.

635 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/267.

Yine vakit çıkıp kazaya kaldığı düşüncesiyle, vakti içinde bir namazı kaza niyetiyle kılan kişinin namazı da eda yerine geçmiş olur. Bu tür niyetlerde yapılan bu tür hatalar affedilmiştir (معفو عنه).[636]

3.2.2. Namazda Düşünmek

Namazda, namazın rükünlerini ihmal edecek kadar uzun süre düşünceye dalmak sehiv secdesini gerektiren bir kusur olarak kabul edilmiştir. Yine bu minvalde, başına ilk defa gelip gelmemesine bakılmaksızın; kaç rekât kıldığı hususunda şüpheye kalan kişinin, düşünmesi, şayet bir rükün eda edecek kadar sürerse, sehiv secdesi etmesi gerekmektedir. Şayet, düşünme eylemi, bir rükünden daha az bir süre devam ederse, sehiv secdesi gerekmez. Çünkü uzun süreli düşünme, namazın diğer rükünlerini tehir eden bir eylem olarak kabul edilirken, kısa süreli (bir rükün edecek kadar olmayan) düşünme ise, kişinin kaçınması mümkün olmayan eylemlerden kabul edildiği için *ma'fuvvun anh* kabilinden sayılmıştır. Kaçılması mümkün olmayan bir şey ise sanki olmamış gibi kabul edilir.[637]

3.2.3. Kıbleye Hatalı Yönelmede Affedilen Miktar

Kâbe'yi görerek namaz kılanların, doğrudan Kâbe'ye yönelmeleri; görmeden kılanların ise Kâbe istikametine yönelmeleri namazın farzlarındandır.[638] Kâbe'den uzakta olanların Kâbe'ye yönelmeleri ancak, o tarafa dönmeleriyle

---

636 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/139.

637 Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/155; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105. "لِأَنَّ الْفِكْرَ الْقَلِيلَ لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عنه فَكَانَ عَفْوًا"

638 Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilmektedir: *"Ey Muhammed! (Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Nerede olursanız olun (namazda) hep o yöne dönün."* (Bakara, 2/144).

gerçekleşir; bu ise takribi olarak tespit edilir. Çünkü doğrusal olarak tam isabet edecek şekilde yönelmek her zaman mümkün olmadığı gibi böyle şey de mükelleflerden talep edilmemiştir. Dolayısıyla Kâbe'ye yönelmede esas olan, namaz kılanın göğüs istikametinin Kâbe'ye çevrilmiş olması ve tamamen sapmamış olmasıdır. Kâbe, yüz ve göğüs açısı içerisinde kaldığı sürece namaz kılan kıbleye yönelmiş sayılmaktadır.[639] Çünkü insanlar ancak bu kadarını yapabilirler. Yükümlülükler insanın gücü ölçüşüncedir. Buna göre namaz kılan, Kâbe doğrultusundan sağ yanından 45 derece ve sol yanından da 45 derece sapmadığı zaman kıbleye yönelmiş sayılır.[640] Hanefî fakihlerinin eserlerinde de bu manada açıklamalar mevcuttur. Örneğin Serahsî'nin aktardıklarına göre sahabeler Irak'ı fethettiklerinde doğu ile batı arasında kalan yönü kıble olarak tayin etmişlerdir. Horasan bölgesini fethedildiğinde ise buranın kıblesini, kuzey enlemlerdeki güneşin doğuş ve batış yerinin mevsimlere göre çok büyük farklılıklar arz etmesi sebebiyle iki batının arası yani güneşin kışın battığı nokta ile yazın battığı nokta arası olarak belirlemişlerdir.[641] Dolayısıyla kıbleye yönelme hususunda açısal az farklılıklar *affedilmiştir*.

Kıbleye yönelme hususunda esas olan araştırma yapmaktır. Araştırma neticesinde kişi bilgi veya kanaate göre namazını kılar. Eğer namazı tamamladıktan sonra hata ettiğini anlarsa, kıbleyi tespit etme noktasında gereken çabayı

639 Şeyh Nizam ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/63.

640 bk. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/142/kiblesinde-hata-tespit-edilen-camilerle-ilgili-ne-yapmak-gerekir- Erişim tarihi: 19/11/2020.

641 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/190-191. "إن الصحابة رضي الله عنهم فتحوا العراق وجعلوا القبلة ما بين المشرق والمغرب ثم فتحوا خراسان وجعلوا قبلة أهلها ما بين المغربين مغرب الشتاء ومغرب الصيف فكانوا يصلون إليها"

göstermesinden dolayı namazı tekrar kılmasına gerek yoktur. Fakat namaz esnasında kıblenin ne yönde olduğunu tayin ederse kıbleye yönelir ve namazına devam eder.[642] Araştırma neticesinde kılınan bir namazın, sonradan kıbleye yönelerek kılınmadığının bilinmesi durumunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte, Şâfiî mezhebine göre dahi, tam aksi istikamete olmadığı müddetçe, kıblenin sağına veya soluna dönülmüş olunmasıyla, istikbal-i kıble şartı yerine getirilmiş olunur.[643] Serahsî'ye göre kıblenin sağına veya soluna denk gelecek şekilde yönelme hata olarak değerlendirilmez. Çünkü bu durumda hatanın kesinliği sabit değildir. Ayrıca insanın yüzünün yay gibi kavisli olması sebebiyle, her ne kadar sağa veya sola doğru meyilli bir şekilde namaz kılmış olsa da yüzünün bir tarafı kıbleye dönük olacağından namazı sahih olur.[644]

3.2.4. Âşikâr Kıraatte Affedilen Miktar

Namazda kıyam halinde iken bir miktar Kur'an okumak namazın rükünlerindendir. Hanefîlere göre namazda okunması gereken asgari miktar, kısa üç âyet veya buna denk bir uzun âyettir. Kıraat tek başına kılınan namazlarda kişi tarafından okunması gerekirken, cemaatle birlikte kılınan namazlarda, imama iktida sebebiyle sakıt olur. Cemaatle kılınan sabah, cuma, bayram, teravih ve vitir namazlarının bütün rekâtlarında, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekâtında kıraati cehrî yapmak, yani sesli okumak vâciptir. Öğle ve ikindi namazları tek başına da kılınsa, cemaatle de kılınsa kıraatin gizli yapılması vâcip-

642 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/192; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/313.

643 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/115.

644 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/192.

tir. Zira gündüz kılınan nafile namazlarda da gizli okumak vâciptir.[645]

Kıraatin cehrî yapılmasının anlamı, başkalarının duyabileceği bir ses yüksekliğiyle okumaktır. Âşikâre okumanın mahiyeti belli olduğu için bunun keyfiyeti hakkında ihtilaf edilmemiştir. İhtilaf edilen nokta ise kıraatin hafî/gizli yapıldığı zaman gizliliğin keyfiyetiyle alakalıdır. Fakihler konuşabilen, dil tutukluğu olmayan kişilerin namazdaki Fâtiha ve zamm-ı sureye ait kıraatlerin dil ve dudağı kıpırdatmaksızın yani içinden ve zihinden geçirerek okunmasının kıraatten sayılmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Bazı Hanefî fakihler hafi kıraatten maksadın kişinin kendi duyabileceği bir miktar sesle okumak olduğunu söylemişlerdir.[646] Tahtâvî'nin (ö. 1231/1816) aktardığına göre Kerhî (ö. 340/952), harfler doğru olarak telaffuz edildikten sonra kişinin kendisinin duymasına gerek olmadığını söylemiştir.[647] Çünkü kıraat dilin fiilidir, işitme ise kulağa ait bir eylemdir, dille ve kıraatle bir alakası bulunmamaktadır. Bazılarının Ebû Yûsuf'a da nispet ettiği bu görüş, umûmü'l-belvâ sebebiyle tercihe şayan bulunmuştur.[648]

Yukarıda izah edilene benzer bir durum da cemaatle namaz esnasındadır. Cemaate imam olan kişinin, kıraatin gizli yapılması gereken namazlarda kıraati gizli, âşikâr yapılması gerekenlerde de âşikâr yapması vâciptir. Bunun terki durumunda sehiv secdesi gerekir. Örneğin Fâtiha sûresinin başında, sesli okunması gereken yerde sessiz,

645 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/319.

646 Şürünbülâlî, *Merâki'l-felâh*, 1/225.

647 Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh şerhi Nûri'l-izâh*, thk. Muhammed Abdülaziz Halidî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, 1/225.

648 Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/225.

sessiz okunması gereken yerde de sesli okumadan ötürü sehiv secdesini gerektirecek miktar hakkındaki ölçü, Ebû Hanîfe'ye göre bir ayet, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise üç ayettir. Bu ölçü kıraatin en az miktarından yola çıkılarak tespit edilmiştir. Bundan daha aşağı olan miktarlar ise *affedilmiştir*. Çünkü bu kadarından azından kaçınmak bazen mümkün olmayabilir.[649]

3.2.5. Namazda Avret Mahallinin Açılmasında Affedilen Miktar

Namaz kılanların belirli şekil ve şartlara riayet ederek vücudunu örtmesine setr-i avret denir. Setr-i avret namazın sıhhat şartlarından olmakla birlikte belli bir miktarın altında ve belli bir süre açık kalması *affedilmiştir*.

Hanefî mezhebine göre namazda örtülmesi gereken yerlerle ilgili asgari ölçüler, erkekler için göbek ile diz kapağı arası (göbek hariç, diz kapakları dâhil), kadın için eller, ayaklar ve yüz hariç bütün bedendir. Ayrıca giyilen elbisenin vücudun rengini göstermeyecek kalınlıkta olması gerekir. Vücut hatlarını belli eden elbise ile kılınan namaz -mekruh olmakla birlikte- geçerlidir. Erkeğin ipekli elbise giymesi gibi dinen yasaklanmış bir kıyafetle kıldığı namaz geçersizdir.

Namaz kılarken setr-i avretin baştan sona bulunması gerekir. Hanefî mezhebine göre, herhangi bir dış tesirle yani kendi iradesi olmaksızın avret olan azalardan birisinin dörtte biri açılır ve bu bir rüknü yerine getirecek ("sübhânellahi'l-azîm" diyebilecek) kadar sürerse namaz bozulur. Ebû Yûsuf ise, avret sayılan organın en az yarısının açılmasını şart koşar. Avret organlarının çeşitli yer-

649 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/104.

leri açıldığında, toplamı dörtte birine ulaşınca da namaz bozulur. Kasıtlı olarak açma halinde, bu ne kadar sürerse sürsün, namaz bâtıl olur. Hanefîler az bir miktar açıklığı, bedende bulunan az miktardaki necâsete kıyas ederek bu sonuca ulaşmışlardır. Bu konudaki delil, zaruret ve umûmü'l-belvâya dayanmakta olup özellikle sadece eskimiş giysiler bulabilen kişiler açısından kaçınılması mümkün olmayan haldir.[650] Ayrıca Amr b. Seleme'nin, "Ben arkadaşlarıma, (çocukları kastediyor) üzerimde yırtık bir elbise varken namaz kıldırıyordum. Onlar anneme, oğlunun kalçasını ört diyorlardı"[651] şeklindeki rivayetindeki açıklığı, "az miktardaki açıklık" olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple Hanefîlere göre az miktardaki açıklık affedilmiş (ma'fuvvun anh) olup namazın cevazına mani değildir. İmam Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ise çokluğu avret azasının dörtte biri olarak takdir etmişlerdir. Buna delil olarak da başın dörtte birinin mesh edilmesinin tamamının meshedilmesi anlamından yola çıkarak takdir etmişlerdir.[652]

3.2.6. Namazda Amel-i Kalîlin Affedilmesi

"Amel-i kesîr" sözlük anlamıyla "çok iş" anlamına gelir. Fıkıhta kullanılan bir terim olarak, namaz esnasında namazın fiillerinden olmayan ve namazı bozacak derecede çok olan fiillerdir. Şayet bu türden fiiller namazı bozmayacak düzeyde kalırsa ona da "amel-i kalîl" "az iş" denilmiştir.[653] Amel-i kesîr olan davranışlar, aslî itibariyle namazı bozucu mahiyette olmayıp çok olarak yapılmasından do-

650 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/197.

651 Nesâî, "Kıble", 16; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nr. 3474; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 10/121.

652 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/361.

653 Fahrettin Atar, "Amel-i Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2016, Ek-1/91-92.

layı namazı bozucu olarak kabul edilmiştir. Amel-i kalîlin namazı bozmaması da onun namazın mahiyetine zarar vermeyecek derecede az olmasından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla, aslî itibariyle namazı bozucu olan hades halinin ortaya çıkması, konuşma yeme içme gibi davranışların az veya çok olmasına itibar edilmez. Bunlar aslî itibariyle namazı bozucu olan fiillerdir.

Fakihler amel-i kesîrin namazı bozacağı, amel-i kalîlin ise bozmayacağı hususunda ittifak etmiş olmakla birlikte ne kadar miktar fiilin amel-i kesîr sayılacağı hususunda farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bu itibarla, bir fakih tarafından amel-i kesîr olarak tanımlanan fiil(ler), bir başkası tarafından amel-i kalîl kapsamında kabul edilmiştir. Bunun yanında, nasla sabit olması ve belli bir maslahat taşıması sebebiyle, örneğin namaz esnasında abdestin bozulması halinde mescitten çıkılması, abdest alınıp tekrar geri gelinip namaza devam edilmesi ve yine namaz esnasında zarar vereceği muhtemel görülen akrep ve yılan gibi zararlı hayvanların öldürülmesine izin verilmesi[654], her ne kadar amel-i kesîr düzeyinde olsa da yapılmasına izin verilmiş ve ma'fuvvun anh kapsamında değerlendirilmiştir. Bu tür fiillere, bir mazeretin giderilmesi ve maslahatın temini için izin verilmiştir.

Meşru bir mazerete dayanmayan fiillerin namaz içinde yapılması mekruh görülmüş ve belli bir seviyeye ulaşması halinde ise namazın bozulacağı bildirilmiştir. Namazı bozan fiillerin çokluğu fakihler tarafından değişik şekillerde tanımlanmıştır. İbn Nüceym amel-i kesîri birkaç farklı şekilde tanımlamıştır. Bunun sebebi, Hanefî meşayıhından

654 Ebû Dâvûd, "Salât", 164.

nakledilen furû meselelerin her birinin farklı değerlendirilmelere tabi tutulabilmesidir.

İbn Nüceym'in aktardığına göre, Hanefi fukahanın çoğu, dışarıdan bakıldığında, kişinin namazda olmadığı izlenimini veren hareketlerin amel-i kesîr olarak kabul edileceğini söylemiştir. Namazı bozup bozmama noktasındaki dayanak ise amel-i kesîrden sakınmanın mümkün olmasına rağmen amel-i kalîlden sakınmanın mümkün olmamasıdır. Bu sebeple amel-i kalîl, basit hareketler kabilinden addedilmiş ve namazı bozmayacağı ifade edilmiştir.[655]

Amel-i kesîr için dışarıdan gözlemleyen kişide, namazda olunmadığı izlenimini verecek kadar hareket etmek şeklinde yapılan tanım, çok genel bir tanım olması sebebiyle onu tanımlayacak bazı özel betimlemeler de kullanılmış ve örnekler verilmiştir. Örneğin iki elle yapılan hareketler amel-i kesîr, tek elle yapılanlar ise amel-i kalîl kabul edilmiştir. Ancak hırka, gömlek giymek gibi bazı fiillerin tek elle yapılması amel-i kesîr sınıfına dâhil olabildiğinden, buna da bir sınırlama getirilerek tek elle yapılan fiilin art arda üç kere tekrar etmemesi gerektiği kaydına bağlanmıştır. Örnek olarak, bir rükünde bir azayı, her defasında elini kaldırmak suretiyle yapılan üç kere kaşımanın namazı bozacağı söylenmiştir.[656] İbn Nüceym, bu kaydı garip bulduğu gibi elini kaldırmadan üç kere kaşımanın da namazı bozacağına dair dolaşan rivayetin sahih olmadığını söyler.[657]

Tek elle yapılan fiillerin amel-i kalîl olarak sayılıp sayılmayacağı hususunda da tereddütlerin bulunduğunu

655 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/11-12.

656 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/12.

657 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/12.

söyleyen İbn Nüceym, sakız çiğnemenin hiç ele ihtiyaç duyulmadan yapılabilmesine rağmen İmam Muhammed'in görüşüne göre namazı bozduğunu ve yine yeme içme gibi faaliyetlerin de tek elle yapılabilmesine rağmen namazı bozucu olduğunu söyler.[658]

Amel-i kesîr ile kalîl ayrımını gösteren bir başka kayıt daha bulunmaktadır ki, bu daha önce zikredilenlerden daha geniş kapsamlıdır. Buna göre namaz esnasında yapılan iş, fâilini maksadına ulaştırıyor ise amel-i kesîr, ulaştırmıyor ise amel-i kalîl sayılmıştır. Meselâ bir annenin namazda iken bebeğini kucağına alıp onu emzirmesi veya bebeğin kendiliğinden namazdaki annesinin emmesi amel-i kesîr kabul edilmiştir. Çünkü bu emme ve emzirme fiilleri anne ve bebeğini amaca ulaştırıcı niteliktedir. Bebeğin annesini süt gelmeksizin bir iki defa emmesi ise bebeği amacına ulaştırmadığından amel-i kalîl sayılmıştır. Ancak bebeğin üç defa ve daha fazla emmesi durumunda süt gelmese de namaz bozulacağına kanaat edilmiştir. Amel-i kesîr ve kalîl ayrımına bu pencereden bakanlar, Hz. Peygamber'in çok defa torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in namaz esnasında sırtına çıkmasına rağmen namazını bozmamasını, secdeden doğrulurken ve ayağa kalkarken onları hafifçe tutarak yan tarafına bırakmasını ve tekrar secdeye gittiğinde sırtına çıkmalarına müsaade ittiğini bildiren rivayetleri örnek göstermişlerdir.[659]

---

658 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/12.

659 bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/513; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nr. 2659; Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, 3/183 (nr. 4782); Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1994, 9/181 (nr. 15076);

Fürû eserlerde amel-i kesîr ile kalîl arasını tespit etmede başka kriterlerden de söz edilmektedir. Ancak bu hususta belirleyici kriter ve kabul edilen görüş, dışarıdan bakan kişinin, namaz kılan kişinin namazda olup olmadığı hakkında şüpheye düşmesi olarak belirlenmiştir. Bu görüş, hem bazı zaruretlerin ortadan kaldırılması hem de konu ile nakillerle çelişmemesi açısından daha uygundur. Bu manada fürû eserlerde zikredilen şu konuya değinmek istiyoruz:

Safın dışında namaza durulduğu veya öndeki safta boşluk olduğu görüldüğü takdirde, amel-i kesirde bulunmayacak şekilde; saf hizasına geçmek veya öndeki safı doldurmak suretiyle yürümek affedilmiştir. Cessâs'ın ifadelerine göre namazda yürümek, Hz. Peygamber döneminde rastlanılan bir durumdur. Dolayısıyla amel-i kesîr olmadığı müddetçe yürümek namazı bozmaz. Zira (namaza ait olmayan fiillerden) az olan şey affedilmiştir.[660] Nitekim Hz. Ebû Bekir bir defasında safın dışında namaza durmuş, bunu fark edince de safa girene kadar yürümüştür. Hz. Peygamber de ona, "Allah gayretini artırsın. Namazını iade etme (ne gerek yok)!" demiştir.[661]

Yine bu konuda İbn Abbas'tan nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'in sol tarafına geçerek namaza durmuştu. Bunun üzerine Resûlullah onu sağ tarafına yönlendirmiş

660 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/238.

''لْمَشْيُ فِي الصَّلَاةِ أَنَّهُ مَعْلُومٌ أَنَّ الْقَلِيلَ مِنْهُ مَعْفُوٌّ عَنْهُ غَيْرُ مُفْسِدٍ لَهَا''

661 Ebû Dâvûd, "Salât", 103; Nesâî, "İmâmet", 63; Mâlik, *el-Muvatta'* (Hasan eş-Şeybânî rivayeti), "Salât", 90; Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Mahmud Şekûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985, nr. 1030.

(işarette bulunmuş) ve o da (namazın içinde iken) Resûlullah'ın sağına geçmiştir.[662]

Yine Cessâs'ın naklettiği bir başka rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) Kâbe'de namaz kılarken önüne bir hayvan geçmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber de (s.a.v), önüne geçen hayvan arkasında kalacak şekilde yürümüştür. Hatta Kâbe'nin duvarına değecek kadar yaklaşmıştır.[663] Bütün bu rivayetler göstermektedir ki, namazda az bir miktar yürümek, namaza ait bir fiil olmamakla birlikte affedilmiştir.[664]

Hanefî furû eserlerinde "az yürüme"nin ne kadar olduğuna dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Örneğin Cessâs mescidin içinde olunduğu yani dışına çıkılmadığı ve kıbleden de dönülmediği müddetçe, bu yürümenin, amel-i kalîl (az amel) sayılan az yürüme olarak sayılacağını söylemektedir. Öndeki safı doldurmak, arka safta bulunan kadınla aynı safta ve hizada bulunmamak veya başka bir meşru sebepten ötürü yürümenin keyfiyeti hakkında Kâsânî şöyle demektedir:

"Namazda yürümenin amel-i kesîr sayılmaması için, adımların birer birer atılması gerekir [yani her adımda duraklayıp ikinci adımı öyle atmalıdır]. Şayet ikişer ikişer atılırsa, amel-i kesîr sayılacağından namaz bozulur. Bazıları ise mescidin içinin tekbir mekân hükmünde olduğundan dolayı nasıl yürürse yürüsün, namazı bozulmayacağını söylemiştir. Fakat bu davranış her halükarda kerahat içerir."[665]

662 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/375.

663 Rivayet bu şekliyle Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde (4/238) geçmektedir. Yakın olmamakla birlikte benzer bir rivayet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nr. 151.

664 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/238.

665 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/218.

3.2.6. Namazada "Amel-i Kalîl"e Benzer Davranışların Affedilmesi

3.2.6.1. *Namazda Ses Çıkarma*

Alaeddin es-Semerkandî'ye göre namaz kılarken işitilemeyecek bir ses tonuyla üflemek mekruhtur. Çünkü bu davranış namaza ait bir fiil değildir. Ancak kelama (konuşmaya) benzemediğinden ötürü de namazı bozmaz ve dolayısıyla amel-i kesîr sayılmaz. Namaz kılanın üflemesi, duyulabilir bir ses tonuyla olduğunda ise Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, ister bununla bir tür konuşma ve ifade sayılan "öf-üf" demeyi kast etsin isterse, namazı bozulur. Ebû Yûsuf ise ilk görüşünde, eğer bu üfleme, bir şeyden hoşlanmama, tiksinme ve hafife alma anlamında kullanılarak çıkarılmışsa, o kişinin namazı bozulur, şayet bu manalardan birini kast etmeden meydana gelmişse, bozulmaz demiş, ikinci görüşünde ise, hangi amaçla olursa olsun, öf-üf demenin örfe göre bir kelam sayılmaması sebebiyle namazının bozulmayacağını söylemiştir. Çünkü bu, bir tür öksürme ve boğazı açma için yapılan hareketler (tenahnuh) kabilindendir. Semerkandî'ye göre ise sahih olan Ebû Hanîfe ve Muhammed'in görüşleridir. Zira örfe göre kelam/söz, dizili halde bulunan ve işitilen harf topluluğudur. Harf dizgisinin en az miktarı ise iki harftir ve bu da "öf-üf" diyende bulunmaktadır.[666] İbn Nüceym'e göre namaz esnasında bazen hapşırma veya aksırma gibi sebeplerle elde olmadan kelama benzer sesler çıkması kaçınılmaz olur. Bu durumda namazın sıhhati açısından dikkat edilmesi gereken husus, çıkan lafzın kelam niyetiyle irade edilip edilmediğidir. Hapşırma ve benzeri durumlarda kelam niyeti olmadığından ve bu tür durumların ka-

666 Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 1/145.

çınılması mümkün olmayan haller olması sebebiyle *affedilmiştir*. Dolayısıyla namazın sıhhatine zarar vermez.[667]

3.2.6.2. *Alına Yapışan Taş Toprağı Temizleme*

Alaeddin es-Semerkandî'ye göre, namaz kılan kişinin namazda alnına yapışan toprak ve benzeri maddeleri silmesi/temizlemesi mekruhtur. Teşehhüd miktarı oturduktan sonra temizleme de ise, amel-i kesîr ihtimali ortadan kalkacağı için temizlemede bir beis yoktur. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Ebû Hanîfe'den aktardığı bir görüşe göre, namaz kılan kişinin alnına yapışan şeyleri dilediği zaman temizlemesinde bir beis yoktur. Fakat sahih olan rivayet, zâhiru'r-rivaye yoluyla aktarılandır. Çünkü alnını bir kere temizleyen kişi, bundan sonraki her secdede tekrar yapışacağından ötürü bu işlemi tekrarlama durumunda kalacak ve amel-i kesîr yapmış olacaktır. Ancak temizleme işlemini birinci teşehhüdden sonra yapması durumunda ise bir defa yapması kendisine yeterli olacaktır. Hem bu amel-i kalîldir. Bu ise affedilmiştir " معفوا عَنهُ ". Ne var ki, namaz içinde alnı temizlemeyi terk etmek ise daha faziletlidir. Çünkü bu namaza ait bir fiil değildir.[668]

3.2.7. Namazda Kıraat Hatalarında (Zelletü'l-Kârî) Affedilenler

Zelle kelimesi sözlükte "hata, kasıtsız işlenen günah, dil sürçmesi" gibi anlamlara gelmektedir.[669] Zelletü'l-kârî terkibiyle de "okuyanın yanılması / dilinin sürçmesi" manasında kullanılmaktadır. Fıkıhtaki kullanımında zel-

667 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/3.

668 Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 1/145.

669 İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir, Beyrut: Dâru'İlm li'l-Melâyin, 1987, 1/130.

letü'l-kârî, namazın rüknü olan kıraat esnasında dil sürçmesini ve okuma hatalarını ifade eden bir terimdir.[670] Namazda kıraat farzdır. Bu açıdan kıraatin Fâtiha ve zamm-ı sure olması arasında bir ayrım gözetilmemiş ve her ikisinde okuma yanlışlarına ihtiyatla yaklaşılmıştır.

Hanefî imamlarının bu konuda iki temel yaklaşımı bulunmaktadır: Birinci yaklaşıma göre kullanılan harf veya kelime değiştirmek suretiyle kıraatte kullanılan lafız, benzeri Kur'ân'da bulunmasa da, bununla anlam değişmeyecek olursa İmam Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre namaz bozulmaz. Onlara göre anlam (mana) esastır.[671] İkinci yaklaşım ise Ebû Yûsuf'a aittir. O, lafzın Kur'ân'da bulunup bulunmaması noktasından hareket etmiştir. O, lafzı esas aldığı için kullanılan lafzın Kur'an'da bulunmasını şart koşar. Şayet kıraatte değiştirilen lafız, Kur'an'da bulunuyor ve anlam da değişmiyorsa, namaz bozulmaz. Aksi takdirde bozulur.[672] İmam Muhammed'e göre kıraatte değiştirilen lafız, mana itibariyle birbirine yakın olurlarsa, namazın sıhhatine zarar vermez. Ebû Yûsuf ise bu durumda namazın bozulacağını söylemektedir.[673]

Hanefî mezhebi, Irak coğrafyası hariç tutulursa, çoğunlukla Arap olmayan milletler tarafından benimsenmiş bir mezheptir. Bunun bir sonucu olarak, bu coğrafyalarda yaşayan mezhep fakihlerinin karşılaştıkları soruların başında, Arap diline vukufiyetin az olmasından kaynaklı zelletü'l-kârî yani okuyuşu hataları olmuştur. Müteahhi-

670 Menderes Gürkan, "Zelletü'l-Kârî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 225-227.

671 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/317.

672 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/317.

673 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/318.

run dönem Hanefî fakihleri, mezhebin kuruluş döneminde temelleri bu iki temel yaklaşımdan İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşlerinden hareket ederek zelletü'l-kârî'yi değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu itibarla, namazı kesin olarak bozduğu bildirilen hatalı okuyuşların haricindeki hatalarda, kıraatte bulunan kişi lehine dinde kolaylık ve genişlik prensibini esas alınarak yaklaşılmıştır. Hatta (ض ط) gibi yakın mahreçli harflerin manayı bozacak şekilde yerinin değiştirilmesi durumunda, kıyasa göre namazın bozulması söz konusu iken Hanefî mezhebinin bazı meşahıyı (müteahhirun uleması), avam hakkında özellikle Arap olmayanlar için, dilin dönmemesinden kaynaklı zaruret sebebiyle namazın bozulmayacağını söylemişlerdir. Burhaneddin el-Buhârî'ye göre mezhep içinde fetva buna göre verilmiştir.[674]

Kıraat esnasında yapılan yanlışlığın (zelle) namaz bozup bozmaması, yani affedilen ölçüde olup olmaması, yanlışlığın ölçüsü veya kasta dayanıp dayanmaması ile ilgilidir. Bununla birlikte Tahtâvî'nin de (ö. 1231/1816) ifade ettiği gibi zelletü'l-kârî hakkında Ebû Hanîfe ve Muhammed ile Ebû Yûsuf arasında, mana veya lafzın dikkate alınması gerektiği hususunda bir ayrımın bulunmaması ve zannedildiğinin aksine üzerine kurgulanabileceği bir kaidenin olmaması sebebiyle, en çok ihtilaf edilen meseleler arasındadır.[675]

Namazda meydana gelen hataların birkaç başlık altında toplayarak değerlendirmek mümkündür:

674 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/319.
675 Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/339.

3.2.7.1. *Harf Değiştirmek*

Örneğin "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ" âyetinin son kelimesindeki "ق" harfi yerine zelle yapılarak "ك" okunsa, harflerin mahreçlerinin yakın olmasından dolayı namaz bozulmaz. Burhaneddin el-Buhârî bunun sebebini, Arapların "ق" yerine kimi zaman "ك" harfini kullanmalarına ve mahreçlerinin bir olmalarına bağlayarak bunu genel bir kural olarak şöyle ifade etmiştir: "Şayet iki harf aynı mahreçten çıkıyor ve aralarında da mahreç yakınlığı bulunuyorsa, bu harflerin birbirini yerine kullanımı diğerinin kullanımı gibidir. Dolayısıyla namazı bozmaz. Aynı şekilde bazı meşayihimize göre, aralarında mahreç birliği ve yakınlığı bulunmamakla birlikte, insanların umûmü'l-belvâ sebebiyle (س) ve (ص)'ı ve (ذ) ve (ز)'yı ve (ط) ve (ض)'yı birbiri yerine kullanmaları sebebiyle namazları fasit olmaz."[676] Müteahhir Hanefî fukahası, Arap olmayanların, Arap diline mahsus mahreçleri çıkaramama durumlarını dikkate alarak önemli ölçüde genişlik gösterdikleri gözlemlenmektedir. Örneğin "الحمد لله" kelimesinde "ح" harfinin "خ" veya "ه" şekilde telaffuz edilmesi durumunda da, bu harflerin mahreç yakınlığının bulunması sebebiyle namazın bozulmayacağı söylenmiştir. Yine "الصمد" kelimesindeki "ص" harfinin "س" ile, "صراط" kelimesindeki "ط" harfinin "ت" ile ve "المستقيم" kelimesindeki "ت" harfinin "ط" ile okunması durumunda, aynı gerekçe sebebiyle namazın bozulmayacağı ifade edilmiştir. Fakat aralarında mahreç birliği ve yakınlığı bulunmayan harflerin birbiri yerine kullanılması durumunda namazın bozulacağı bildirilmiştir.[677] Örneğin "غير المغضوب" âyetinde "ض" harfi ile "ز" harfi arasında mahreç

676 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/319.

677 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/319.

birliği ve yakınlığı bulunmadığı için "ز"li okunması durumunda namazın bozulacağı ifade edilmiştir.[678]

3.2.7.2. *Bir Kelimenin Yerine Başka Kelime Getirmek*

Bir kelimenin yerine başka bir kelime getirerek okumak iki şekilde olur:

1. Getirilen kelimenin Kur'an'da bir karşılığı olması. Bu durumda birkaç ihtimal söz konusudur:

a. "فاجر" yerine "اثيم" kullanımında olduğu gibi eğer getirilen bu kelime, değiştirilen kelime ile aynı veya yakın manada ise bu kişinin namazı sahih olur.

b. Şayet getirilen kelime ile değiştirilen kelime arasında mana bakımından fark var ancak bu farklılık "حكيم" kelimesinin yerine "عليم" veya "سميع" kelimesinin yerine "بصير" kelimesinin kullanımında olduğu gibi yakın bir manada olursa, namaz sahih olur.

c. Şayet getirilen kelime ile değiştirilen kelime arasında mana bakımından uzak bir fark bulunursa, örneğin rahmet bildiren bir kelime yerine azap bildiren bir kelime kullanılırsa, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namaz batıl olur. Ebû Yûsuf'a göre, kasıtlı olarak söylemediği müddetçe, bu kelimenin bir örneği Kur'an'da bulunduğu için namazı batıl olmaz. Ancak bu mesele fetva Tarafeyn'e yani Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre verilmiştir.

2. Getirilen kelimenin Kur'an'da bir karışlığının olmaması. Bu durum cümle düzeyinde yapılan bir değerlendirme olup bunda da birkaç ihtimal söz konusudur:

678 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr (Muhtasaru Gunyetü'l-mütemellî)*, İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, ts. s. 282.

a) "انَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَآء"[679] âyetinde "أَن يُشْرَكَ" kelimesinin yerine, "ان يكفر" okunması veya "الم ذلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" âyetindeki "لاَ رَيْبَ" kelimesinin yerine "لا شك" okunması örneklerinde olduğu gibi, getirilen kelime ile değiştirilen kelime arasında mana bakımından fark yok veya çok az ise bu takdirde Tarafeyn'e göre namazları sahih olur. Zira esas olan manadır.

b) Getirilen kelime ile değiştirilen kelime arasında mana bakımından bir yakınlık bulunmadığı zaman tüm Hanefî imamlara göre namazı bozulur.[680]

3.2.7.3. *İrabda Hata Yapmak*

Müteahhirûn dönem Hanefî fukahası, özellikle Arap olmayanların kelimelerin sonundaki irabı bilme ve benzer kelimeler arasında ayırt etme zorluğu çekecekleri düşüncesiyle irab hususunda yapılan hatalarda müsamaha ile yaklaşmışlar ve genel bir kanaatle irab hatalarının namazın sıhhatine mani olmayacağını söylemişlerdir. İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) eserinde, Muhammed b. Mukâtil (ö. 248/862), Muhammed b. Selâm (ö. 225/839), İsmâil ez-Zâhidî (ö. 225/839), Ebû Bekir b. Saîd el-Belhî, Hinduvânî (ö. 362/973)[681], İbnül-Fadl ve Halvânî (ö. 452/1060 [?])[682] gibi müteahhirûn âlimlerin bu hususta ittifak ettiğini nakletmektedir.[683] İbrahim Halebî'ye göre bu hususta müteahhirûn fukahanın görüşü geniş olmakla beraber mütekaddimînin görüşü daha ihtiyatlıdır. Zira kimi yerde yapı-

679 Nisâ 4/48.

680 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 1/320-323.

681 Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hinduvânî el-Belhî.

682 Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî.

683 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr*, s. 281.

lan hareke yanlışlarının ciddi şekilde anlama tesiri bulunmakta ve namazın sıhhatini etkilemektedir. Ancak Hanefîler anlamın bozulmadığı yerde kasıtlı olamayarak yapılan hareke yanlışlarının namazın sıhhatine mani olmayacağını ifade etmişlerdir. Bunda itibar manayı bozacak şekilde irab ve hareke hatasının ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Yoksa mutlak manada irab ve hareke hatasının namazı bozmadığı söylemek isabetli olmaz.[684]

3.2.7.4. *Kelimeyi Bölmek*

Namaz kılan kimsenin bir kelimeyi okurken bazı harflerini söyledikten sonra nefesini kesmesi durumu hükmü hakkında, Hanefî fukahası farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bir kısım ulema, kesilen kelime, tekrar nefes alındıktan sonra birleştirilerek okunmazsa namazının bozulacağını söylerken, çoğunluğu oluşturan müteahhirîn meşayıh fukahâ ise nefesin kesilmesi ve unutmanın umûmü'l-belvâ olması sebebiyle, bu tür durumlarda namaz bozulmayacağını söylemişlerdir. İbrahim Halebî'ye göre burada kasıt unsuruna bakmak gerekir. Şayet kelimeyi bölme kasıtlı yapılmışsa namaz bozulur, aksi takdirde bozulmaz, demektedir.[685] Fakat namazın bozulacağını söyleyenlerin getirdikleri örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, namazın fasit olma durumu sadece yarıda kesilen fiil veya ismin devamının söylenmemesiyle kayıtlıdır. Örneğin, "يشكرون" kelimesi, yarıda kesilerek sadece "يش" harfleriyle okunursa durum böyledir. Kelimesin nefes alma gibi sebeplerle kesilerek okunması namazın sıhhatine zarar vermeyeceğini söyleyen müteahhirîn ulema, ana dili Arapça olmayanların kelimelerin anlamların bilmedikleri için nerede

684 Örnekler için bk. İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr,* s. 286.

685 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr,* s. 284.

bitirip nerede duracakları hususunda tam bir vukufiyet içinde olamazalar. Örneğin namazda Âdiyât sûresini okumaya başlayan bir kişi "ve'l-âdiyâti" kelimesini bir kerede söyleyemeyip önce "ve'l-â" dese, sonra nefesini toparlayıp geri kalan kısmından okumaya devam etmese ya da devamını hiç hatırlayamayıp başka bir sure veya âyete geçse ve rekâtı bu şekilde tamamlasa bu, yaygın bir okuma hatası olup kaçınılması zor olduğundan namazı bozulmaz.

3.2.7.5. *Durulmaması Gereken Yerde Durmak*

Bu durum da okuyan kişinin nefesinin kesilmesine benzetilmiştir. Özellikle avam ve Arap olmayanların hangi kelimede durulup hanisinde durulmayacağın bilmeyecekleri noktasından hareket eden Hanefî fukahası, durulmaması gereken yerde durma, başlanmaması gereken yerden başlama durumunda namazın bozulmayacağını, zira bunun kaçınılması zor olan umûmü'l-belvâ bir durum olduğunu ifade etmişledir.[686]

3.2.7.6. *Bir Kelimenin Son Harfini Diğer Kelimeye Bitiştirerek Okumak*

Bu husus da Hanefî fukahâsınca hem umûmü'l-belvâ hem de vaslın zaruri bir sonucu olarak ister istemez bitişmenin kaçınılmaz olacağından dolayı, okuyuşlarda bir kelimenin son harfinin sonraki kelimeye bitiştirilerek okunmasının veya okuyuşta böyle telaffuz edilmesinin namazın sıhhatine zarar vermeyeceğini söylemişlerdir. "اياك نعبد" ve "انا اعطيناك الكوثر" âyetlerindeki bitiştirerek okumak buna örnek gösterilebilir.[687]

686 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr*, s. 285.

687 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr*, s. 285.

3.2.7.7. *Bir Harf Ekleyerek veya Çıkararak Okumak*

Hanefî fukahası, namaz esnasında Kur'an kıraatine harf ekleme veya çıkarma hususunda, mananın esas alınması gerektiğini söylemişlerdir. Şayet kasıtlı olmayarak yapılan ekleme veya çıkarma sebebiyle fahiş bir anlam değişikliği meydana gelmiyorsa, namazın olacağını söylemişlerdir.[688] Şeddeli harfi şeddesiz veya şeddesizin şeddeli okuma durumunda da aynı kural söz konusudur.[689]

Bu zikrettiklerimiz, zeletü'l-kâri hakkında affedilen hususların bazılarıdır. Daha fazlası için mufassal füru eserlerine müracaat edilebilir.

3.2.8. Oruçta Affedilen Hususlar

Orucun temel unsuru, yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak, nefsi bunlardan mahrum bırakmak olduğu için, oruçlu iken bu ve bu anlama gelecek davranışlar orucu bozar. Yemek ve içmek; yenilip içilmesi mûtat olan her şeyi kapsamı içine alır. Bu itibarla, yenilmeyen ve kendisinden kaçınmak imkânsız olan maddelerin içeriye gitmesi orucu bozmaz. Havada dağılan duman, toprak vb.den kalkan toz, uçan sineğin boğaza gitmesi orucu bozmaz. Bu hüküm istihsana göre verilmiş bir hükümdür. Zira kıyasa göre bunların vücuda girmesiyle esasen orucun bozulması gerekirdi. Hanefîlerin bu konudaki delilleri, boğaza giren sinek ve benzeri şeylerin gıda maddesi olmaması ve kişinin kendi iradesiyle girmemesidir. Bu durum yerden kalkan toz toprağın kişinin boğazına kaçmasına benzetilmiştir. Bu tür durumlarda orucun bozulmamasının bir başka nedeni de bunlardan sakınmanın çok zor olmasıdır.

688 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr*, s. 287.

689 İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr*, s. 290.

Kaçınılması imkânsız olan şey ise affedilmiştir. Yine sinek ve benzerleri gıda maddesi sayılmadığından dolayı imsak emrinin ihlal edilmesi olarak sayılmamıştır.[690]

Bu durumun bir benzeri de oruçlunun dişleri arasında kalan küçük yiyecek maddelerinin imsak vaktinden sonra yutmasıdır. Serahsî'ye göre bu hal de insanların kaçınamayacakları durumlardan biridir. Ona göre tükürüğü yutmak oruca bir zarar vermediği gibi dişler arasında kalan fakat miktarca az olan yiyecek maddelerinin yutulması da oruca zarar vermez. Zira dişler arasında kalan maddeler tükürüğe tabidir.[691] Ayrıca dişler arasında kalan şey, âdeten kasıtlı olarak, gerek tedavi ve gerekse de gıdalanmak amacıyla yenilmez. Bu hüküm, dişler arasında kalan şeyin örfen az olması durumunda ve bu az yiyecek maddesinin ağzın dışından alınmaması durumunda geçerlidir. Küçük de olsa ağız dışından alınan gıda maddesinden sakınmak insanın gücü dâhilindedir. Ağızda kalan şey âdeten dişler arasında kalamayacak kadar büyükse, onun yutulması durumunda oruç bozulur. Bu, insanların başına sıkça gelen bir durum olmadığı gibi sakınılması da mümkündür. Ağızda kalıp yutulduğu takdirde orucun bozulmasına sebebiyet veren gıda maddesinin büyüklüğü nohut tanesi kadarıyla tespit edilmiştir. Nohut ve ondan büyük miktardaki gıda maddesinin yutulması durumunda orucun bozulacağına hükmedilmiş, daha azının ise affedilen miktar olduğu söylenmiştir. Ebû Yûsuf ise ağzın içi ile dışının aynı olduğunu fakat ağızda kalan gıda maddesinin aradan süre geçmesi sebebiyle tabiatının bozulup kokacağını ve bu sebeple de toprak gibi değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek kaza

690 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/93. "وما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو ولأنه مما لا يتغذى به فلا ينعدم به معنى الإمساك"

691 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/42.

gerektiği ifade etmiştir. İmam Züfer ise gıda maddesi olmasını dikkate alarak hem kaza hem de kefaret gerekeceğini söylemiştir.[692]

Az olan şey affedilmiştir kaidesi gereğinde oruçlu kişinin abdest veya gusül alırken ağzında kalan eser miktar su da affedilmiştir.[693] Hatta bu hususta affın dairesi sadece abdest ve gusül ile sınırla kalmayıp rahatlamak, serinlemek ve ağzın raihasını değiştirmek maksadıyla olması durumunda da meşru bir mazeret olarak görülmüştür. Hz. Ömer'in oruçlunun öpmesi durumunda ne olacağını Hz. Resûlullah'a sorması üzerine, "Şayet oruçlu iken mazmaza yapsan sonra onu tükürsen orucuna bir zarar verir mi!" demesi ve bir başka rivayete göre, "Mazmaza yaptığın takdirde o suyu içmiş olur musun!"[694] diye karşılık vermesi bunun delilleri arasında zikredilmiştir.

3.2.8.1. *Oruçlunun Unutarak Yiyip İçmesinin Affedilmesi*

Orucun rüknü, oruçlu olunduğu süre içinde bir şey yenilip içilmemesi ve cinsel ilişkide bulunulmamasıdır. Unutarak bile olsa, yemek ve içmekle bu rükün ortadan kalkmaktadır. Rükün ortadan kalkınca da unutarak yiyen ve içen kimsenin orucunun bozulması gerekmektedir. Bu hüküm kıyasa göredir. Ancak unutarak yiyip içen kimse hakkında nassın bulunması sebebiyle, genel kuraldan vazgeçilmiştir ve unutan kişinin bu durumu *affedilmiştir*. Hanefîlerin bu konudaki delili, bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelerek, "Ben Ramazan'da oruçlu iken unutarak ye-

692 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/93.

693 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/142.

694 Benzer manayı muhtevi rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/225; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nr. 9498.

dim, içtim; bana ne gerekir?" diye sorması ve Hz. Peygamber'in de (s.a.v), "Seni Allah yedirmiş ve içirmiştir; orucunu tamamla (devam et)" hadisidir.[695]

Serahsî bu hususu usulî açıdan şöyle açıklamaktadır:

"İbadet, rüknü olmadan yerine getirilemez. Bu prensip unutarak bir şey yiyip içen kimsenin de orucunun bozulmuş olmasını gerektirir. Unutma halinde yiyip içen kimse için orucun bozulması hükmü mevcut değildir. Bunun gerekçesi ise illetin hükmen yok olmasıdır. Nitekim unutmada kullardan herhangi birisinin dahli yoktur.[696] Unutarak yiyip içen kimseyi yüce Allah'ın yedirip içirdiği nas ile sabit olmuştur. Bundan dolayı unutan kişinin yeme fiili sakıt kabul edilmektedir. Orucun rüknü ise yeme fiili ile ihlal edilmiştir. Unutan kişinin yeme fiili şer'an yok kabul edildiği için de orucun rüknü hükmen var olmaya devam etmektedir. Orucun bozulmasını gerektirecek illetin bulunmaması sebebiyle burada orucun bozulması gerçekleşmemiştir."[697]

Orucu bozan fiillerden herhangi birinin unutularak yapılmasının *affedilmiş* olması hususunda aralarından herhangi bir fark yoktur. Ancak bazı fakihler, hadisin cinsel ilişkiyi kapsamadığını savunarak unutarak bu fiilde bulu-

695 Buhârî, "Savm" 26; Müslim, "Sıyâm", 171; İbn Mâce, "Sıyâm", 15; Ebu Dâvûd, "Sıyâm", 39; Tirmizî, "Savm", 26.

696 İnsanın kendine mahsus özgür iradesi üç aşamadan birinde geçerlidir. Bunu iç içe girmiş üç daire ile örneklendirecek olursak; birinci daire insanın kendi irade ve kudreti ile eyleme geçirdiği fiiller. (uykuyu buna örnek verebiliriz). İkinci daire insanın irade ve kudretinin dışında meydana gelen deprem, rüzgâr, yağmur ve konumuzla ilgili olan unutma gibi olaylar. Üçüncüsü sınırı olmayan mecazen ifade ettiğimiz dairedir ki buda diğer iki daire içerisindeki iradenin yaratıcısı olan mutlak irade ve kudret sahibi Allah'tır.

697 Serahsî, *Usûl*, 2/213; Bâbertî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed, *el-'İnâye fi Şerhi'l-Hidâye* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2/327.

nulduğu takdirde orucun bozulacağını söylemiştir. İmam Züfer hariç Hanefî fukahasının çoğuna göre, oruç konusunda yeme içme ile cinsel ilişkinin eşit olduğu delille sabit kabul edilmiştir. Dolayısıyla, orucu bozan şeylerden biri hakkında delilin varid olması, öteki hakkında da gelmiş sayıldığı kabul görmüştür.[698]

3.2.9. İtikâf

İtikâf, bir müslümanın beş vakit namaz kılınan bir mescitte[699] ibadet maksadıyla bir süre durması demektir. İtikâfa giren kimse, itikâfta bulunduğu süre içinde normal günlük işlerine camide devam eder; tuvalete gitmek, abdest almak ve gerekli olduğunda gusletmek gibi tabiî ihtiyaçları için ise camiden dışarı çıkabilir. İtikâf yapan kişinin zorunlu hâllerin dışında camiden çıkmasıyla itikâfı bozulmuş olur.[700]

İtikâf, vâcip, sünnet ve mendub (müstehap) olmak üzere üç şekli vardır. Adanmış bir itikâfın yapılması vâcip, Ramazan ayının son on gününde itikâf yapmak sünnet, herhangi bir zamanda itikâfta bulunmak ise menduptur. Hanefîlere göre vâcip olan itikâfta oruç tutmak şarttır.[701] Diğer mezheplerin hiçbirinde oruç itikâfın şartları arasında zikredilmemiştir.

Kendisine vâcip olan itikâfa giren kişi, bu esnada hasta olur ve bu sebeple de bir gün oruç tutamazsa, vâcip itikâfta orucun şart olması sebebiyle, itikâfı bozulmuş olacağından itikâfa yeniden başlaması gerekir. İbadetle-

698 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/65-66.

699 " كل مسجد له إمام ومؤذن فإنه يعتكف فيه "

700 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/291-293.

701 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/207.

rin rüknü bulunmadığı zaman geçerli olmadığı gibi şartı bulunmadığı zaman da geçerli olmaz. Zaruri bir gerekçe olmaksızın mescitten çıkmak, itikâfın rüknü olan "bekleme"yi ortadan kaldırdığı için itikâfı bozmuş sayılır. Hanefî imamlar arasında itikâfın süresi hakkında ihtilaf edilmiştir. Ebû Yûsuf itikâfın en az süresini bir günün yarıdan fazlası olarak belirlerken İmam Muhammed itikâf için bir saati de yeterli bulur.[702] Bu ihtilafta olduğu gibi, zaruri bir sebebe dayanmaksızın itikâfta iken mescitten çıkmanın itikâfı bozan süresi hakkında da ihtilaf edilmiştir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre mescitten kısa bir süre için olsa bile çıkılırsa, itikâf bozulmuş sayılır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise yarım günden fazla bir sure mescitten çıkılmadığı müddetçe itikâf bozulmaz. Ebû Hanîfe'nin görüşü kıyasa/kurala daha uygun olmakla birlikte, Ebû Yûsuf ile Muhammed'in görüşleri daha müsamahakârdır. Bu hususta İmameyn, "İhtiyacı gidermek için mescitten kısa sureli çıkmak *affedilmiştir*" demişlerdir.[703] Serâhsî, uzun süreli çıkmak ile affedilen kısa süreli çıkma arasındaki belirleyicinin, günün yarısından fazla olması, şeklinde tayin edilmesinin tercihe daha uygun olduğu kanaatine sahiptir. Çünkü az çoğa tabidir " فإن الأقل تابع للأكثر ". Günün çoğunda mescitte bulunan, tüm gün mescitte bulunmuş sayılır. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre itikafın rüknü mescitte bulunmak olunca, bu rükün az veya çok bir şekilde ihlal edilmesi durumunda, itikâf bozulmuş sayılmaktadır. Bu durum aynen oruçlu kimsenin az veya çok yemesi, abdestli kişiden az veya çok hades unsuru taşıyan bir durumun meydana gelmesi gibidir. İtikâf da bunlara kıyas edilmiştir.[704]

---

702 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/290.

703 " اليسير من الخروج عفو لدفع الحاجة " Serahsî, *el-Mebsût*, 3/214.

704 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/215.

3.2.10. Hac İbadeti: Başkasının Yerine Haccetmek

Kendisine hac farz olmuş bir kimse sağlık, yaşlılık gibi meşru bir mazeret sebebiyle bizzat hacca gidemeyecek durumda olursa, bir başkasını kendisi adına bedel olarak hacca gönderebilir. Başkasına adına hacceden kişi, bunu vekâleten yapar. Aynı şekilde kendisine hac farz olmuş ancak haccedemeden vefat eden kişilerin mirasçıları da kendileri veya tayin edecekleri birini, ölen kişi adına hacca gönderebilir.[705] Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), ölen yakınları veya yaşlı büyükleri yerine hac yapıp yapamayacaklarını soran kişilere, yakınları için hac yapabileceklerini söylemiştir.[706] Ölen, yaşlı veya hasta bir kişinin yerine vekil (bedel) olarak haccedilebilmesi için bazı şartlar vardır. Bunların en önemlilerini şöyle sayabiliriz:

Kendisi için haccedilecek kişiye önceden hac farz olmuş olmalıdır. Adına haccedilecek kişi, vefat etmiş olmalı ya da haccetmekten âciz olacak şekilde hasta veya yaşlı olmalıdır. Vekâleten hac yapacak kişi müslüman, akıl sağlığı yerinde, ergenlik çağına ulaşmış olmalıdır. Vekil, haccı bizzat kendisi yapmalıdır (o da başkasını vekil tayin etmemelidir). İhrama girerken hac yaptığı kişi namına niyet etmelidir. Vekâleten gönderilen kişinin hac masrafları gönderen tarafından karşılanmalıdır. Vekâleten hacceden kişi, hac masrafları haricinde ekstra bir ücret şart koşmamalıdır.

705 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/212.

706 İbn Abbas'ın rivayet ettiğine göre bir adam Resûlullah'a gelerek, "Babama hac farz oldu ancak o çok yaşlı olup binite binemez, bağlasam da öleceğinden korkuyorum. Onun yerine ben hac yapabilir miyim?" diye sordu. Resûlullah da, "Babanın bir borcu olsa öder miydin?" buyurdu. Adam, "Evet" deyince, Hz. Peygamber (s.a.v), "Öyleyse babanın yerine hac yap" buyurdular. bk. Nesâî, "Menâsik", 11. Benzer rivayetlerin tamamı için bk. İlyas Canikli, "Başkasının Yerine Hac Yapmak" ile İlgili Rivayetlerin Delaletlerini Yeniden Düşünmek, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, 26, 137-172.

Buna göre bir kimse, vefat eden yakını adına vekil olarak haccetmesi için birisine bir miktar para verse, ölenin ya da mirasçılarının kendisine verdiği para hac masraflarına yetmezse, kendisine para verilen vekil, hem kendi malından ve hem de adına haccettiği kişinin malından harcaması durumunda, masraflarının çoğu, adına haccettiği kişinin malından ise, esasında hac masraflarının tamamını adına haccettiği kişi veya yakınlarının karşılaması gerekmesine rağmen bu caizdir. Aksi durumda ise caiz olmaz ve parayı iade etmesi gerekir. Çünkü başkasının adına yapılan hacda dikkate alınan, hac yolculuğunda dahi onun malından harcanmasıdır. Bu durumda vekilin kendi malından yapacağı az bir miktar *affedilmişken* çok miktarda kendi parasından yapılan harcamaya müsamaha gösterilmemiştir. Zira çok olana verilen hüküm, tam olanın hükmü gibidir. Azdan sakınmak ise mümkün değildir. Örneğin vekil kişi hac yolculuğunda, adına haccettiği kişinin malından harcamadan birkaç gün misafir kalabilir. Bu durumda onun parasından harcamamış olur. Ya da yanında kendi parasıyla aldığı yiyecek ve giyecek maddeleri bulunabilir ve bunlardan kullanabilir. Yine kendi parasıyla su ve yiyecek satın alabilir. Bunlar ufak meblağlar olduğu için müsamaha gösterilmiştir. Ayrıca bu gibi durumlar kendisinden sakınılması mümkün olmayan şeylerdir. Bunlar da *affedilmiştir*. Dolayısıyla bu hususta itibar masrafların çoğunluğunadır. Yapılan masrafların çoğunluğu, adına haccedilen kişinin malından olması durumunda, sanki tamamı onun malından olmuş gibi kabul edilir. Az çoğa tabidir. Az olan şey *affedilmiştir*. Ancak hac masraflarının çoğu vekilin kendi parasından ise, bütün masrafları kendi parasından yapmış sayılır. Dolayısıyla haccı kendi adına

yapmış olur. Adına haccettiği kişinin parasından harcadığı meblağı ödemesi gerekir.[707]

3.2.10.1. *Şeytan Taşlamada Affedilen*

Hacıların kurban bayramı günlerinde Mina'da bulunan ve adına cemerât denilen yerde, yerleri belirli olan ve ilkine küçük veya birinci cemre (el-cemretü's-suğrâ, el-cemretü'l-ûlâ), ikincisine orta cemre (el-cemretü'l-vüstâ), üçüncüsüne de büyük cemre veya Akabe cemresi (el-cemretü'l-kübrâ, cemretü'l-akabe) denilen yerlerde, sembolik de olsa şeytanı taşlaması, hac ibadetlerinden biri sayılmıştır. Hz. Peygamber Efendimiz Vedâ haccında bu cemrelere taş atmış ve özellikle bu esnada hac ibadetinin yapılış şeklinin kendisinden öğrenilmesini istemiştir.[708] Bundan dolayı kurban bayramının birinci günü Akabe cemresine, diğer üç gün de her üç cemreye taş atılması fakihlerin ittifakı ile vâcip olup terkinden dolayı ceza kurbanı (dem) gerekir.

Hac ibadeti hem mali hem de bedeni bir ibadet olması ve bu ibadetlerin bir kısmının aktif beden hareketi gerektirmesi ve toplu olarak yapılması gerektiğini göz önünde bulundurarak hac ibadetinde bazı hususların ma'fuvvun anh kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine kanaat edilmiştir. Cemeratta toplu bir şekilde taş atılması da günümüzde olduğu gibi geçmişte de bazı zorlukları barındırmıştır. Taş atma eyleminin "Taş atma" olarak kabul edilebilmesi için, atan kişi ile taşın düştüğü yer arasında en az beş arşın mesafe bulunması gerekir. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den nakli bu yöndedir. Çünkü bu mesafeden daha aşağısı, at-

707 bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/215.

708 Müslim, "Hac", 310-312.

mak olarak değil de kişinin taşı elinden düşürmesi veya bırakması olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte, izdiham gibi sebeplerden ötürü, beş arşından daha az mesafeden atacak olursa, sünnete muhalefet etmekle beraber taşlaması geçerli sayılır. Taşın cemrelerin yakınına düşmesinin geçerli sayılması için de bir sınır belirlenmiştir. Buna göre cemrelere yakın sayılabilmesi için, atılan taşların üç arşından[709] daha uzakta olmaması gerekir. Taşların yere bırakılması, "atma" eylemi olarak kabul edilmez. Taşlar tam isabet etmeyip de cemrenin yakınına düşecek olsa, yeterli kabul edilmiştir. Çünkü bundan sakınılması mümkün olmaz. Yakına düşme, cemreye isabet etmek olarak kabul edilmiş iken cemrenin uzağına düşmesi, isabet sayılmamıştır.[710]

3.2.11. Kurban

Kurban bir ibadettir. Bu sebeple kurban olarak kesilecek hayvanın birtakım kusurlardan beri olması esastır. Hayvanlarda kusur sayılabilecek durumlar, genel bir ifadeyle insanlar arasında kusur sayılan ayıplardır. Bununla birlikte fıkıh kitaplarında kurban edilecek hayvanlarda bulunmaması gereken kusurlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Öncelikle kurban edilecek hayvanın, sağlıklı, azaları tam ve besili olması ibadetin sıhhati açısından önem arz eder. Kötürüm derecesinde hasta, zayıf ve düşkün, bir

709 Arşın'ın farklı alanlarda kullanımına bağlı olarak değişik ölçülerde kullanılmıştır. Tarih boyunca İslam ülkelerinde bu ölçü birimi çok değişik uzunluklarda kullanılmıştır. Biz burada, daha yakın olması sebebiyle Osmanlıdaki kullanımına işaret edeceğiz. Osmanlıda arşın iki farklı biçimde kullanılmıştır. a) Mimar Arşını: Yaklaşık olarak 76 cm'e tekabül etmektedir. b) Çarşı Arşını. Kumaş ölçümünde kullanılmakta olup 68 cm. uzunluğundadır. bk. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/311-413.

710 Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/144.

veya iki gözü kör, boynuzlarının biri veya ikisi kökünden kırık, dili, kuyruğu, kulakları ve memelerinin yarısı kesik, dişlerinin tamamı veya çoğu dökük hayvanlardan kurban olmaz. Ancak, hayvanın doğuştan boynuzsuz olması, şaşı, topal, hafif hasta, bir kulağı delik veya yırtılmış olması, memelerinin yarıdan daha azının olmaması, kurban edilmesine engel değildir.[711] Bunun yanında kesileceği yere gidemeyecek derecede topal olan hayvanlar da kurban edilemez. Buna göre hayvanın değerini düşürücü nitelikteki kusurlar hayvanın kurban edilmesine engel teşkil eder.

Kurban ibadeti akıl sağlığı yerinde, büluğa ermiş, dinen zengin sayılacak kadar mal varlığına sahip ve mukim olan her müslüman üzerine vâcip bir ibadettir.[712] Kurban mükellefiyeti için aranan nisabın üzerinden bir yıl geçmesi şart değildir. Kurbanın üç gününde nisap miktarı mala sahip olanların kesmesi vâciptir.[713] Bununla birlikte kurban ibadetini nisap miktarı mala sahip olmayanların ifa etmesinde bir mani yoktur. Zengin ve fakir ayrımı sadece yükümlülük açısındandır. Dolayısıyla fakirin de kurban günlerinde kestiği kurban, ibadet maksadıyla kesilen kurban yani udhiyedir.

Zenginin alım gücünün yüksek olması sebebiyle, kurbanda meydana gelen ve onun kurban edilmesine mani olan bazı kusurlar, zengin hakkında affedilmemişken, fakir için *affedilmiştir*. Bu itibarla, zengin hakkında, kurban olmaya mâni olan her kusur, ister hayvanı satın almadan önce bulunsun isterse satın aldıktan sonra meydana gelsin, kurban edilmesine engel teşkil eder. Fakat fakirin elinde

711 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/75-76.

712 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/18.

713 Meydânî, *el-Lübâb*, 1/350.

meydana gelen kusurlar kurban edilmesine engel teşkil etmez. Yine bir kişi, semiz bir kurbanlık satın aldıktan sonra, bakımsızlık veya hastalık sebebiyle kurban edilemeyecek kadar zayıflasa, zengin kişinin bunu kurban etmesi caiz değildir. Fakat fakir için caiz olur. Bu durum, kurban ibadeti kendisine vâcip olmayan kişiler içindir.[714]

Kurbanlık hayvan, her iki gözü de sağlam olarak satın alındıktan sonra bir gözü kör olur veya kulağı tamamen kesilir yahut kuyruğu tamamen kopar ya da ayağı kırılır da yürümeyecek hale gelirse, sahibinin zengin olması halinde bu hayvan kurban olmaz, sahibi fakir ise kurban olur.[715]

Kurbanlık havyan kesim yerine getirildiğinde, kesim hazırlığı veya esnasındaki tepinmesinden dolayı ayağı kırılır ve sahibi de onu kurban ederse, geçerli sayılır. Keza boğazlanacağı zaman, aynı sebepten ötürü hayvanın gözünün biri kör olursa yine kurban edilmesi caiz olur. Esasında kıyasa göre bu tür kusurlardan ötürü kurban edilememesi gerekirken istihsâna göre ise bu durumlardan kaçınmanın mümkün olmaması sebebiyle kurban edilmesi caiz görülmüştür. Zira kesim esnasında havanların tepinmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu esnada meydana gelen kusurlar ise *affedilmiştir*.[716] Nitekim İmâm Ebû Yûsuf'un şöyle dediği de rivayet edilmiştir: Kurban edilecek hayvana ilaç yapılır ve o sebepten dolayı da bu hayvanın bir gözü kör olur veya bir yeri kırılırsa, ister aynı günde olsun, isterse bir gün sonra olsun, bu hayvanın kurban olması caizdir.[717]

714 Şeyh Nizâm ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/299.

715 Şeyh Nizâm ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/299.

716 Şeyh Nizâm ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/299.

717 Şeyh Nizâm ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/299.

3.2.12. Yemin

Yemin, kişinin Allah'ın adını veya sıfatını zikrederek sözünü ve yapacağı eylemi kuvvetlendirmesi demektir. Kur'an-ı Kerîm'de, verilen sözün yerine getirilmesi hakkında *"Yeminlerinizi koruyunuz (bağlı kalınız)."*[718], *"Allah adına yaptığınız ahitleri yerine getirin. Allah'ı kefil tutarak kuvvetlendirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz ki Allah yaptıklarınızı bilir"*[719] buyurulmuştur. Bu sebeple gereksiz yere yemin edilmemesi, edildiğinde de yerine getirmesi gerekir. Zira yemin vaat edilen işe Allah'ı şahit kılınması anlamını taşır.

Yeminler, muhtevaları ve geçerlilik şartları taşıyıp taşımamaları bakımından ise üç kısımdır:[720]

Yemîn-i Lağv: Bu iki türlü olur: a) Yanlışlıkla veya doğru olduğu sanılarak yapılan yemin. Borcunu ödediğini zannederek, "Vallahi borcumu ödedim" diye yemin etmek böyledir. b) Ağız alışkanlığı sebebiyle ve yemin kastı olmadan yapılan yemin. "Allah lağv yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz"[721] âyeti buna delâlet eder. Bu tür yeminler kasıt unsuru taşımadıklarından dolayı *affedilmiştir*. Dolayısıyla kefaret gerektirmez.

Yemîn-i Gamûs. Geçmişteki bir hadiseyle ilgili olarak olmamış bir şey için bilerek "olmuş" diye veya olmuş bir şey için bilerek "olmamış" diye yemin etmesidir. Böyle

718 Mâide 5/89.

719 Nahl 16/91.

720 Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, 1/209; Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, Kahire: Mektebetü Muhmmed Ali Subh, ts. 1/96.

721 Bakara 2/225; Mâide 5/89.

yeminler büyük günahlardan sayılmıştır.[722] Bu sebeple telafisi için kefaret de öngörülmemiştir. Yalan yere yapılan yeminden sonra tövbe ve istiğfar edilmesi gerekir.

Yemîn-i Mün'akid: Kişinin, imkânı dairesinda olan ve geleceğe dair bir şeyi yapmak veya yapmamak üzere yaptığı yemindir. Bir kimsenin yemin lafızlarıyla, "Şu işi yapacağım veya yapmayacağım" diye Allah'ın isimleri veya sıfatlarıyla yaptığı yemin mün'akit olur.[723] Bu yemini eden kişinin, yeminin gereğini yapması gerekir. Yeminini bozarsa kefaret öder.[724] Mün'akit yemin, telaffuz edildikten sonra bağlayıcı olur. Ancak bazı yeminler, yemin lafzı ile hakkında yemin edilen fiilin hemen hemen aynı zamanda ve mekânda olması halinde, yemini gerçekleştirecek bir süre tanınmış ve bu süre içinde yeminin ihlali *affedilmiştir*. Örneğin, bir kimse, üzerinde bulunan elbiseyi bir daha giymeyeceğine dair yemin etse, bu elbiseyi çıkarıp başkasını giyecek kadar bir sürenin tanınması hususunda mazur görülmüştür. Kıyasa göre yemin lafzını telaffuz ettikten sonra elbisenin hala üzerinde bulunması sebebiyle yeminin bozmuş sayılması gerekirken, kaçınılması mümkün olmayan halde bulunması sebebiyle, o kişinin bu hali *affedilmiş* ve yeminini bozmamış sayılmıştır. Bu gibi yeminlerde kişinin yeminini gerine getirebilecek kadar bir sürenin tanınması veya yeminini gerçekleştirecek ortama kavuşması ve bu zaman zarfından kıyasa göre yeminini bozmuş sayılacak davranışların kedisinden sadır olması *affedilmiştir*.[725]

722 Buhârî, "Eymân" 16; Müslim, "İmân", 220.

723 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/47.

724 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/72-75.

725 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/140.

3.2.13. Avlanma

Arapça karşılığı sayd olan av, İslâm'da belirli şartlarla mubah kılınmıştır; bu husus kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. İslâm'da boğazlama (tezkiye) ihtiyarî ve ıztırarî olmak üzere ikiye ayrılır. İhtiyarî boğazlama evcil bir hayvanı usulüne (dinî kaidelere) uygun bir şekilde kesmektir. Iztırarî boğazlama ise evcil olmayan bir hayvanı silâhla veya av köpeği, şahin ve doğan gibi eğitilmiş hayvanlar vasıtasıyla avlayıp öldürmektir. İhtiyarî boğazlamanın mümkün olmadığı yerlerde ıztırarî boğazlamaya başvurulur.[726]

Vurulan av hayvanı, avlanmasının ardından suya düşerse yahut önce bir dama (çatıya) veya uçurum bir araziye düşse ve ondan sonra da yere yuvarlansa, bu avın eti yenilmez. Çünkü bu durumda, hayvanın avlanma sebebiyle mi yoksa düşme sebebiyle mi öldüğü hususunda bir tereddüt vardır. Zira Resûlullah (s.a.v), Adiyy b. Hâtim'e, *"Avladığın hayvan suya düşerse onu yeme! Çünkü suya düşüp boğulma sebebiyle mi öldüğünü yoksa senin okunun atışıyla mı öldüğünü bilemezsin"*[727] demiştir. Çünkü bu durumda av hayvanının helâl veya haram olma ihtimali de bulunmaktadır. *el-İhtiyâr* sahibi Mevsılî'ye (ö. 683/1284) göre avlanılan hayvanın ağacın, kamışın veya kenarı sivri kiremidin ucuna düşmesi ve ölü olarak bulunması durumunda da yenilmemesi gerekir. Zira hayvanın bu ve benzeri sivri cisimler sebebiyle ölmüş olma ihtimali bulunmaktadır. Fakat avlandıktan sonra yere düşen ve ölü olarak bulunan hayvanın yenilmesinde bir sakınca yoktur. Zira bundan kaçınmak mümkün değildir. Eğer yere düşüp de ölü

726 Mehmet Şener, "Av", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 4/104-105.

727 Müslim, "Sayd", 1; Tirmizî, "Sayd", 5; Nesâî, "Sayd", 18; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 4861.

olarak bulanan hayvanın da haram olduğunu düşünecek olursak, av kapısı kapatılmış olur. Dolayısıyla kendisinden kaçınılması mümkün olmayan şey, yok hükmündedir "مَا لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ كَالْعَدَمِ"[728]

Hanefîlerin kaçınılması mümkün olmayan bir husus olarak görüp "afv" kapsamına dâhil ettikleri bir husus da avcının vurduğu hayvanın av köpeği veya avcılık için kullanılan doğan, şahin tarafından getirilme mevzusudur. Serahsî'ye göre avın peşinden salınan ehlileştirilmiş avcı hayvan (köpek, doğan vb.), salındığı avı veya başka bir avı yahut da birkaç avı birden getirse, bu avcı hayvanlar avı, sahibinin gönderdiği yönden getirdiği müddetçe helâldir. Çünkü bu avcı hayvan, müslüman biri tarafından göndermiş ve av da sahibi için tutulmuştur. Dolayısıyla helâl olur.

Hanefîlere göre ise şart olan, kişinin gücü dâhilinde olan şeydir ki o da avcı hayvanı göndermektir. Avcı hayvanın avlayacağı veya yakalayacağı avı belirlemek ise onun gücünün dışındadır. Çünkü avcının, köpeği veya doğanı sadece belirlediği avı yakalaması doğrultusunda eğitmesi mümkün değildir. Diğer yandan hangi hayvanı yakalayacağını belirtmesinin ne onun ne de avcı hayvan için bir yararı yoktur. Böyle olunca "Dinde yararı olmayan bir şey dikkate alınmaz." Bundan dolayı ister sahibinin belirlediği avı tutsun ister başkasını tutsun hepsi helâldir.[729]

3.2.14. Giyim Kuşam: İpek Kullanımında Affedilen Miktar

Hz. Peygamber (s.a.v) altın ve ipeğin, ümmetinin erkeklerine haram, kadınlarına helâl kılınmış olduğunu;

728 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/7.

729 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/240-241. "مَا لَيْسَ بِمُفِيدٍ لاَ يُعْتَبَرُ شَرْعًا"

bildirmiştir.[730] Hz. Ali'den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah (s.a.v) sol eline ipek kumaşı ve sağ eline bir parça altını almış ve sonra bunları havaya kaldırarak (insanlara göstererek), "Şu iki şey ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir" buyurmuştur.[731] Bu sebeple erkeklerin sadece ipekten mamul elbise vb. giysiler giymesi caiz değildir. İpek giymenin erkeklere yasak kılınmasının sebebinde âlimler bunu israf, kibir ve erkelere yakışmayan kadınsı davranışlar gibi çeşitli hikmetlerle açıklamışladır. Hz. Peygamber'in kendisine hediye edilen ipek kaftanı çıkarıp, "Cebrâil bunu giymekten beni nehyetti"[732] buyurması ise bu yasaklamanın taabbudî oluşunun daha baskın olduğunu göstermektedir.

Hanefîlere göre, zaruret durumu hariç erkeklerin ipek elbise giymeleri haram kabul edilmiştir. Buna göre ipeğin sağlık amaçlı kullanılması ve yaraların dikilmesi için ipek iplik kullanılması caiz kabul edilmiş, yine mazeretlerinden dolayı bazı sahabelere ipek elbise giymeleri hususunda ruhsat verilmiştir. Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v), Zübeyr b. Avvâm ile Abdurrahman b. Avf'a bedenlerinde oluşan uyuz hastalığı sebebiyle ipekli gömlekler giymelerine ruhsat vermiştir.[733] Bu nas sebebiyle, benzeri hastalıklar durumunda, mazeret sebebiyle ipek elbise giyilmesine izin verilmiştir.

Hanefîler ipek kullanımı hakkındaki yasağın sadece elbise olarak giymekle sınırlı tuttukları için diğer yerlerde kullanılmasında bir sakınca görmemişlerdir. Bu manada Ebû Hanîfe yüzü ipekten olan yastığa yaslanmayı ve uyu-

730 Müslim, "Libâs", 2; Tirmizî, "Libâs", 1; İbn Mâce, "Libâs", 19.

731 İbn Mâce, "Libâs", 19.

732 Müslim, "Libâs", 16; Nesâî, "Zînet", 89.

733 Buhârî, "Libâs", 29, "Cihâd", 90.

mayı mubah görmüştür. Yine elbisede belli bir miktarı geçmeyecek kadar kısmın ipekten olmasına ruhsat verilmiştir. Hz. Ömer, Câbiye denilen yerde verdiği bir hutbede, "Resûlullah ipeği erkeklere haram kılmıştır. Ancak bir elbise içerisinde iki üç veya dört parmak kalınlığı kadar olursa buna izin verilmiştir" demiştir.[734] İbn Nüceym rivayette zikredilen miktarın, az bir miktar olduğunu, bunun da "Az olan şey *affedilmiştir*" ilkesi sebebiyle affedildiğini söylemiştir.[735] Buradan hareketle Hanefîler, elbiseye aksesuar olarak ilave edilen, yen, yaka, arma, işaret, düğme, desen, kaplama gibi parçaların, hadiste zikredilen ölçüler dâhilinde olması kaydıyla ipekten olabileceğini söylemişlerdir.[736]

3.2.15. Zekât

3.2.15.1. *Zekâtta 'Aynın Yerine Bedelinin Verilebilmesi*

Hanefîlere göre zekât, sadaka, öşür ve kefaretlerde, âyet ve hadislerde miktarları ve zekât olarak verilmesi belirtilenlerin yerine değerlerini vermek caizdir. Çünkü Hanefîlere göre zekât olarak verilen mal, fakirin hakkı değil, sırf Allah hakkıdır. Bir kimsenin zekâtla mükellef olması için âkil ve bâliğ olması gerekir. Bu bakımdan Hanefîlere göre zengin de olsa büluğ çağına girmemiş çocukların mallarından zekât vermek gerekmez. Bununla birlikte zekât, Allah'ın insanlara verdiği rızkın bir karşılığı olarak fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için harcanır. Dolayısıyla zekât, kurbanın ve hedyin aksine değerle ödenebilir. Çünkü kurban ve hedy de yapılması gereken, kan akıtmaktır. Bu sebeple kurban olarak kesilen hayvan, fakirlere dağıtılmadan önce telef olsa yerine başka bir hayvanın

734 Tirmizî, "Libâs", 1.

735 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/215.

736 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/351-352.

kesilmesi gerekmez. Esasen kan akıtmak, ne değeri olan bir mal, ne de gerekçesi aklen kavranabilecek bir şeydir. Bir malın değerini zekât veya sadaka olarak vermek ise ibadettir. Zira ayn yerine verilen değerle yoksulun ihtiyacı giderilmiş olur. Dolayısıyla zekâttan hedeflenen amaç gerçekleşir.[737] Ancak İmam Şâfiî bunu caiz görmemiş ve naslarda belirtilenlerin dışında bir şeyin verilemeyeceğini kanaatini benimsemiştir.[738] Serahsî el-Mebsût'ta Hanefîlerin bu uygulamasını şöyle açıklar:

"Zekât yükümlüsü, elinde nassla verilmesi istenilen şey mevcut olduğu halde bunun yerine değerini verebilir. İmam Şâfiî'nin bu konudaki delili, "*Kırk koyunda bir koyun (zekât) vardır*"[739] hadisidir. Ona göre bu hadis, Kuran'daki mücmel bir hükmün açıklamasıdır. Çünkü zekâtın verilmesi Kur'an'da belirtilmiş ancak nelerden verileceği beyan edilmemiştir. Durum böyle olunca Hz. Peygamber'in beyanı Kur'an'ın mücmeline ilhak edilir ve sanki Allah, "Kırk koyundan bir koyun zekât olarak verin" buyurmuş olur. O zaman bu âyet gereği, koyunun aynı, fakirin hakkı olur. Fakirin ayndaki (nasla belirlenmiş bir maldaki) hakkını bozmak için birtakım gerekçelerle uğraşmak caiz değildir."[740]

İmam Şâfiî'ye göre zekâtın, zekât düşen malların aynından verilmesinin sebebi, zekâtın mali bir hak olmasıdır. Buna göre (hayvanlar örneğinde) dinen belirli yaşa erişmiş hayvanlara takdir edilmiştir. Nasıl ki bu hak, hedy ve udhiyede olduğu gibi değerleriyle yerine getirilemezse zekâtta da böyledir. Çünkü zekât, belirli bir mala bağlı bir ibadettir.

737 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/157.

738 Nevevî, *el-Mecmu'*, 5/429.

739 Tirmizî, "Zekât", 4; Ebû Dâvûd, "Zekât", 5; İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, nr. 6559.

740 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/279.

Hanefîlerin delili ise, *"Onların mallarından sadaka al..."*[741] âyetidir. Bu âyette zekât olarak alınan şeylerin mal olduğuna kesin bir ifade bulunmaktadır. Resûlullah'ın alınacak malları açıklaması ise hayvan sahiplerine bir *kolaylık* olması içindir. Yoksa verilmesi gerekeni herhangi bir kayıt altına almak için değildir. Çünkü genellikle hayvan sahiplerinin yanında fazla para bulunmaz. Dolayısıyla onların zekâtlarının koyun vb. şeylerden ödenmesi hususundaki beyan, kendilerine bir *kolaylık* içindir. Nitekim Resûlullah (s.a.v), *"Beş devede bir koyun (zekât) vardır"* buyurmuştur.[742] Hadis-i şerifteki "في" harf-i ceri, hakiki anlamda zarfiyet içindir. Koyunun aynı ise devede bulunmaz. Dolayısıyla hadisteki muradın koyunun mal değerinden miktarı olduğu anlaşılmıştır. Bu konuda bir başka delilimiz de şöyledir: Resûlullah (s.a.v) sadaka (zekât) olarak alınan develer arasında iri hörgüçlü dişi bir deve gördü. Zekât memuruna öfkelendi ve, "Ben sizi insanların mallanın en değerlilerini almaktan yasaklamadım mı!" buyurdu. Zekât memuru da, "Ben onu, zekât develerinden iki erkek deve karşılığında aldım (veya iki deveyi geri verip bir tane bu cins deveden aldım" deyince Resûlullah buna ses çıkarmadı.[743] İki deve karşılığında bir deve almak ancak değerde denk olmaları durumunda mümkün olur. Bunun anlamı şudur ki, zekâttan maksat fakirlerin ihtiyacını karşılamaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadislerinde, "Böyle bir günde onları isteme durumundan kurtarınız" buyurmuştur. Fakirin ihtiyacını karşılamak, onu muhtaçlıktan kurtarmak ise koyunun kendisini vermekle olabileceği gibi değerini

741 Tevbe 9/103.

742 Tirmizî, "Zekât", 4; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/14; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, nr. 7566.

743 Hadis bu lafzıyla bulunamamıştır. Ancak, " فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ " lafzıyla bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 5.

vermekle de gerçekleşebilir. Hatta bazen ihtiyacın, zekât verilecek malın değerini vermekle karşılanması daha uygun bile olabilir.[744]

Serahsî, Hanefîlerin ta'lil yapmak suretiyle nastaki hükmü iptal ettikleri iddiasına *Usûl*'ünde cevaplar verir. Bu hususta Serahsî şunları kaydeder:

"Biz ta'lil ile hak edilen haktan herhangi bir şeyi iptal etmiyoruz. Zekât şer'an fakirlerin hakkıdır, diyenlerin sözünün hatalı olduğu ortaya çıkmıştır. Oysa zekât sadece (mahza) Allah'ın hakkıdır (zekât muhatap değil mükellef açısından taabbudî bir ibadettir). Dolayısıyla zekât mahza ibadet olup dinin de rükünlerindendir. Hâlbuki kul hakkı bu vasıflar ile nitelendirilmez. İbadetin manası mükellefin malından belli bir miktarın Allah'a hâlis kılınmasıdır. Böylece mükellef malının belli miktarını vererek hem kendi nefsini hem de malını temizlemiş olur. Daha sonra fakire vererek Allah adına onun ihtiyacını gidermiş olur. Nitekim Allah kullarına rızkı vadetmiştir. Allah vaadinden dönmez. Kulların ihtiyaçları ise farklı farklıdır. Onlara yönelik vaadi gerçekleştirmek üzere belirli bir maldan onlara verilmesini emretmek, zarureten bu belirli malın yerine bedelinin de verilebileceğine dair izni zımnen içerir. Böylece her birine verilen bizzat vaadedilen olmuş olur. "Nassın zarureti ile sabit olan nasla sabit olmuş gibidir." Buna göre, bedelinin verilebilmesinin nas ile sabit olduğu fakat ta'lile bitişik olduğu anlaşılmış olur. Böylece biz zekât almayı hak eden bir kişi hakkındaki hükmü ta'lil etmiyoruz; şer'î bir hüküm hakkında ta'lil yapıyoruz. Ödenen zekât fakirin elinde olduğu zaman Allah için (emir yerine getirilmiş) olur. Ödenen miktar fakirin mülkiyetinde olmakla da

744 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/280.

yerini bulmuş olur. Böylece fakirin ihtiyacını karşılayacak bedelin nas ile sabit olduğu (ortaya) çıkmıştır.[745]

3.2.15.2. *Zekât Verilecek Hayvanların Yaşı*

Zekât verecek kişi, zekât vermeye uygun mallarından dilediğini verebilir. Onun için bu konuda muhayyerlik tanınmıştır. Serahsî'nin de ifade ettiği gibi, kişi isterse zekât olarak verilmesi gereken hayvanın değerini verir, isterse bir aşağı yaştakini ve ilave olarak aradaki değer farkını verir. Ya da dilerse daha büyük yaşta bir hayvan verip, verdiği ile vermesi gereken arasındaki değer farkını zekât memurundan vb. kimselerden alır. Hatta o, belli bir şey vermek isterse, zekât memuru almamazlık edemez. Çünkü dinin sahibi, yükümlülere kolaylık göstermeyi ön planda tutmuştur. Bu da, ancak zekât yükümlüsünün muhayyer olması durumunda gerçekleşir.

Kuzularda, buzağılarda ve deve yavrularında Ebû Hanîfe (rah) ve Muhammed'e (rah) göre zekât yoktur.[746] Yavruların sayısının çokluğu bu hususta bir şeyi değiştirmez. Bu nedenle, bir yaşını tamamlayan koyun ve keçilerden en az bir yaşını tamamlamış olması şarttır. Bir yaşına henüz basmamış koyun ve keçilerde, deve yavrusunda, buzağılarda zekât yoktur. Yalnız bu yavrularla birlikte büyük hayvanlar da bulunursa o takdirde onlara bağlı olarak zekâta girerler. Serahsî bu hususu, "Bir şeyde hüküm, doğrudan sabit olamazsa, başka bir şeye tabi olarak sabit olur"[747] kaidesiyle açıklamıştır.

---

745 Serahsî, *Usûl*, 2/168.

746 Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1/119.

747 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/158. "قَدْ ثَبَتَ الْحُكْمُ فِي الْمَحلِّ تَبَعًا،"

Ebû Yûsuf'a (rah) ve İmam Şâfiî'ye (rah) göre, nisaba ulaştıkları zaman onlarda da bir tane zekât gerekir ve zekât bunlardan verilir. İmam Züfer (rah) ve İmam Malik'e (rah) göre yetişkin hayvanlarda olduğu gibi yavrularda da zekât gerekir.

Serahsî'ye göre hayvanların yaşının fazla olmasında kişi muhayyer bırakılmak suretiyle *affedildiği* gibi yaşlarının küçüklüğü de en azından fakir hayvan sahipleri için *affedilmelidir*.

3.2.15.3. *Zekâtta İki Nisap Arasının (Vaks) Affedilmesi*

Fakihlerin ittifakıyla zekâttaki nisap miktarları taabbudîdir. Örneğin altının nisabı yirmi miskal, gümüşün nisabı ise iki yüz dirhem olarak naslarla belirlenmiştir. Nisapların belirlenmesinde rey ictihadı kabul edilmemiştir.[748] Bu sebeple nisap miktarına ulaşmayan zekâta tabi mallardan zekât alınmaz, verilmesi gerekmez. Nisap miktarına ulaşmayan zekât mallarından zekât alınmadığı gibi bazı zekâta tabi mallarda iki nisap arasında zekât vermek gerekmez. Buna fıkıh dilinde vaks denilmektedir.

Vaks terimiyle iki zekât nisabı arasında kalan sayılar kastedilmektedir. Zekâttaki nisap miktarlarının tespiti naslarla olduğu gibi iki nisap miktarı arasındaki affedilen aralığın tespiti de naslarla olmuştur.[749] Zekâta tabi olan hayvanlarda, iki nisap arasındaki küsurat zekâttan muaftır. Devenin nisabı beşle başlar. Beş deveye kadar zekât yoktur. Develerin sayısı beş olduğu zaman zekât olarak bir koyun verilir. Bu durum deve sayısı ona kadar devam eder. On deveye ulaştığı zaman zekât olarak iki koyun ve-

748 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/28.

749 Cessâs, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*, 2/244.

rilir. Develerin sayısı on olduğu zaman yirmiye kadar üç koyun zekât olarak verilir. İki nisap arasındaki deve sayılarının zekâta konu olmaması vaks olarak adlandırılmıştır.

Hanefîlerde büyük baş hayvanlardan sığır cinsinde otuzdan otuz dokuza kadar sığırı olan kişi, zekât olarak bir yaşını doldurup ikinci seneye girmiş olan erkek buzağıyı (tebi/tebia) verirken sığırlarının sayısı kırka ulaştığında, iki yaşını doldurup üçüncü seneye girmiş olan erkek sığır (bir müsin veya müsinne) verir. Hanefîlerde genel kanaat böyle iken farklı rivayetlerde zikredilmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe'den, kırk bir sığırda iki yaşını doldurmuş bir dişi sığır ile onun değerinin kırkta biri veya iki yaşına girmiş bir erkek dananın kırkta üçünün zekât olarak verileceğine dair rivayetler zikredilmiştir. Fakat yine Ebû Hanîfe'den altmışa ulaşana kadar aradaki miktarda zekât gerekmediği, altmışa ulaştığında iki tane bir yaşını doldurmuş dananın zekât olarak verileceği nakledilmiştir. Ebû Yûsuf ile Muhammed'in görüşleri de bu şekildedir. Onların bu hususta dayanakları, Muâz b. Cebel'den rivayet edilen: "Sığırlarda iki nisap arasında kalan vakaslardan bir şey almayınız"[750] hadisidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, hadisteki evkas ifadesini kırk ile altmış arası diye yorumlamışlardır. Ayrıca sâime hayvanların zekâtında, sahiplerinden zararı gidermek için, üçte bir ve dörtte bir gibi ödeme zorluğu çıkarmamak kolaylığa daha uygundur. Hatta develerde sayı az olduğunda, ondalıklardan yani devenin cüzlerinden kurtulmak için, zekât olarak devenin dışında bir cinsten hayvanın zekât olarak farz olması, bu kolaylığı temin içindir. Sığırların zekâtında da durum aynıdır.[751]

750 Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 1951; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, nr. 6843; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nr. 37420.

751 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/187.

3.2.15.4. *Zekâtta Altın ve Gümüşün Küsuratlarının Affedilmesi*

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre yirmi miskalden (85 gr.) sonra, dört miskalden az olan fazlalıklar için zekât yoktur. Yine gümüşün zekâtında, 200 dirhem (595 gr.) nisaptan sonra, kırk dirhemden az olan fazlalık için zekât yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre bu küsuratlar affedilmiştir. İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf'a göre ise nisap miktarından sonraki her miktar nisaba ilave edilir ve değerine göre hesaplanarak zekât verilir. Alaeddin es-Semerkandî'ye göre sahih olan Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Çünkü küsuratlar itibar etmede zorluk vardır. Zorluk ise kaldırılmıştır.[752] Mezhepte fetvaya esas olan görüş ise altın gümüş ve paralarda nisabı aşan her miktarın zekâta dâhil olduğudur.

3.2.15.5. *Atların Zekâtı*

Hanefî fukaha arasında atların zekâta tabi olup olmayacağı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bunun sebebi Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Müslüman üzerine, atı ve kölesi için zekât mükellefiyeti yoktur"[753] ve "Sizden atların ve kölelerin zekâtını affettim"[754] şeklinde atların zekâttan muaf tutulduğunu bildiren rivayetlerle, bu umumi hükümden üreme amaçlı beslenen sâime atların istisna edildiğini gösteren ve bunlardan zekât verilmesini ifade eden naslardır. Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre nesli

752 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/266.

753 Buhârî, "Zekât", 45, 46; Müslim, "Zekât", 10; Tirmizî, "Zekât", 8; Ebû Dâvûd, "Zekât", 10; Nesâî, "Zekât", 16.

754 Tirmizî, "Zekât", 3; İbn Mâce, "Zekât", 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/179, 375, 443 vd. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nr. 7198; Taberânî'deki rivayet "عفوت لكم عن الخيل والرقيق وليس فيما دون المئتين زكاة" şeklindedir. bk. *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/177.

elde edilip ileride satılmak maksadıyla erkeği dişisi karışık bir halde yaşayan, yılın çoğunu otlaklarda geçiren atlar ya at başı bir dinar veya paraya göre kıymetlendirilerek bu değer üzerinden 1/40 nispetinde zekâta tâbidir.

Ebû Yûsuf, Muhammed ve İmam Şâfiî'ye göre ise atlar için hiçbir durumda zekât verilmez. Bu fakihlere göre Resûl-i Ekrem'in atların zekâttan istisna edildiğini bildiren hadisler mucibince atlar zekâttan *muaftır*.[755] İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki görüşlerini paylaştıktan sonra, Hz. Peygamber'den gelen atların ve kölelerin zekâttan *muaf* tutulduğu rivayetini zikrederek konuyla ilgili dayanağının bu olduğunu söylemiştir. Ona göre köleler de zekâttan *muaftırlar* ancak sahibi onlar için fıtır sadakası vermeye devam eder.[756]

3.2.16. Öşür

Öşür, ziraî ürünler için zekâtta onda bir manasına gelen bir terimdir. Öşür için fıkıh kitaplarında "zekâtü'z-zürû', zekâtü'l-hars" gibi kavramlar da kullanılmakla birlikte daha çok "öşür" tabirinin kullanılması, Hz. Peygamber'in, "Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak mahsullerinde "uşr" yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde "nısf uşr" yani yirmide bir zekât vardır"[757] hadisine dayanmaktadır. Fukaha, toprak ürünlerinden verilmesi gereken öşrün farziyetinin Kitap, sün-

755 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/34; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/265.

756 Şeybanî, *el-Asl*, 2/64.

757 Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 7; Ebû Davut, "Zekât", 11; İbn Mâce, Zekât, 17; Nesâî, "Zekât", 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/233; Mâlik, *Muvatta'*, (Yahya b. Leys rivayeti), thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., nr. 610; Dârekutnî, *es-Sünen*, nr. 1938.

net ve icmâ ile sabit olduğunu ve bunun miktarının da sulamaya bağlı olup olmamasında göre onda bir veya yirmide bir oranında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte hangi ürünlerin bu kapsama girdiği hususunda ise farklı düşünmüşlerdir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre bütün zirâî ürünler zekâta tabidir. Ona göre toprağı değerlendirmek üzere ekilen ve istifade edilen her türlü ürün öşre tabidir. Bu hususta hububat, baklagiller, yaş sebze gibi bir ayrım yoktur.[758]

Ebû Hanîfe'ye göre öşür, ürün veren arazinin vergisidir. Bu sebeple öşrî araziden elde edilen her bir ürünün zekâtı ödenmelidir.[759] O, yukarıda zikredilen hadisin mutlaklığından hareket ederek, herhangi bir nisap belirlemeksizin topraktan elde edilen ürünlerde zekâtın gerekli olduğuna hükmetmiş, hadisin umumu istisna edici mahiyetteki diğer hadisleri ise tahsis edici kuvvette görmemiştir.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise her türlü zirâî üründe öşür gerekmez. Örneğin baklagiller, sebzeler ve reyhanlar gibi amaçlanan şekilde kalıcı ürünü olmayan bitkilere hiçbir şey gerekmez. Ebû Hanîfe'ye göre topraktan elde edilen ürünlerin tamamında öşür gerekli olduğu gibi bundan nisap da aranmaz; elde edilen ürünün azına da çoğuna da öşür gerekir. Bunun sebebi, öşürle ilgili hadislerin umum ifade etmesi ve herhangi bir nisap kaydıyla kayıtlamamasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre zekâta tabi olan mallarda nisap, bu malların sahibinde zenginlik oluştuğu içindir. Hâlbuki öşrün farz olması için bu dikkate alınmaz.

758 Şeybânî, *el-Asl*, 2/129; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/2.

759 Şeybânî, *el-Asl*, 2/131.

Ebû Yûsuf ve Muhammed bu hususta şöyle demişlerdir: Öşür, Allah'ın farz kılması ile farz olan mali bir haktır. Öyleyse zekâtta olduğu gibi, öşürde de nisap aranmalıdır. Çünkü toprak ürünlerinin azı âdeten değersizdir. Dinen zekâttan *affedilmiştir* ve insanlara bu hususta ihsanda bulunulmuştur.[760]

760 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/2-3.

3.3 MUAMELATTA AFFEDİLENLERE ÖRNEKLER

3.3.1. Gabn-ı Yesîr'in Affedilmesi

Akit kavramı, iki taraftan sadır olan icap ve kabulün bir konu üzerinde birbirine bağlanması yani anlaşması anlamına gelir. Nitekim Mecelle, akdi, "Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icap ve kabulün irtibatından ibarettir"[761] şeklinde tanımlamış ve akdin gerçekleşmesi için tarafların iradelerinin meşru bir şekilde uyuşmasını şart koşmuştur.[762] İslam hukukunun tanıdığı akit serbestisi ve irade özgürlüğü sebebiyle, meşru dairede yapılan akitlerde tarafların elde ettikleri kâr oranlarına müdahale edilmemiştir. Zira akitlerin en bilinen örneği olan alıverişte temel maksat, kârın elde edilmesidir. Fakat hukukun tanıdığı bu serbestliğin kötüye kullanılması (hile, tağrîr) durumunda, müdahale söz konusu olmuştur. Bu sebeple akitlerde aldanma ve aldatmanın varlığı, tarafların salt olarak elde ettiği kâr ile değil, bu kârın yalan, hile, satılacak mallarda bulunmayan sıfatlarla malı övme

761 Mecelle madde: 103, 104.

762 Abdurrahman Haçkalı, "İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2002, c. 5, s. 13, ss.119-136.

veya satılan maldaki bazı kusurları gizleme yoluyla elde edilmiş olmasında ortaya çıkmaktadır.

İslam hukukçuları aldanmanın miktarına ve cereyan ettiği ürünlerin cinsine göre aldanmayı gabn-ı fâhiş ve gabn-ı yesîr olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Gabn-ı fâhiş, normalden fazla aldanmayı, gabn-ı yesîr ise bedelde önemsiz sayılabilecek, kaçınılması mümkün olmayan ve tabii karşılanan eksiklik veya fazlalığı ifade eder. Buna göre gabn-i fahiş durumunda, bedelde meydana gelen fazlalık veya eksiklik, aşırı olması sebebiyle kaçınılması mümkün olan yani affedilmeyen bir miktar iken gabn-i yesîr durumunda ortaya çıkan basit eksiklik veya fazlalık, çoğu zaman kaçınılması imkânsız olan ve affedilen miktardır. Bu sebeple gabn-i yesîrin, icmâ ile akdin sıhhatine zarar vermeyeceği ifade edilmiştir.[763]

Gabn-i yesîrin affedilmiş olmasının bir örneği de yetimin mallarını koruyup gözetmekle sorumlu olan vasînin tasarruflarında ortaya çıkmaktadır. Vesâyet, velâyet altında bulunmayan küçüklerin ve istisnaî olarak, velâyet altına alınmamış bazı yetişkinlerin korunması amacıyla kabul edilen bir hukukî kurumdur. Bu hukukî kurum sayesinde, kişisel ve malî menfaatlerini koruma gücünden yoksun olan küçüklerin ve ergin oldukları hâlde, velâyet altına alınmamış, ancak özel bakım gerektiren kişilerin bakılması ve temsil edilmesi ile onlara özen gösterilmesi, vesâyet makamı ile denetim makamının gözetiminde olan gerçek kişilerce sağlanır.[764] Bu anlamda yetim bir çocuğa vasî olan kişinin onun işlerini en iyi bir şekilde idare etmesi gere-

763 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/288; bk. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/149.

764 Nevzat Koç, "Türk Medenî Kanunundaki Düzenlemeler Işığında Vesayet Hukukuna Genel Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7 (2005) s. 99-120.

kir. Bu sebeple vasînin, yetimin mallarını idare ederken, gabn-ı fahiş içerecek şekilde onun malını çok ucuza satması veya onun adına çok pahalıya mal satın alması caiz değildir. Bu davranış vasînin yetki ve sorumluluklarını ihlal etmesi anlamına geleceğinden vesayetin iptali gündeme gelir. Vasînin yetim hakkında yapacağı tasarruflarda oluşan gabn-ı yesîr yani az bir aldanma ise affedilmiştir. Zira bundan sakınmak mümkün değildir. Şayet gabn-i yesîr dolayısıyla vesayetin ihlali ve dolayısıyla iptali söz konusu olacak olsaydı, hem vesayetin hem de vasî olan kişinin tasarruf yetkilerinin önünün tamamen kapatılması söz konusu olur ki, bu da vesayet müessesesinin işlevsiz hale gelmesi anlamına gelirdi.[765]

3.3.2. Kira Akdi

Kira akdi, herhangi bir menfaati aynî mal, alacak ve (başka) bir menfaat karşılığında temlik etmektir.[766] Mecelle'de, "Malum bir menfaati malum bir ivaz karşılığında satmaktır"[767] şeklinde tarif edilmiştir. İslâm hukukunda icâre akdi, hem gayrimenkul ve menkul eşyanın kullanımını hem de insanın çalışmasını konu alan iş akdini kapsamakta, tarifin unsurlarını menfaat ve ivaz teşkil etmektedir.[768] Kira akdi, gayrimenkul ve menkul eşyanın kullanımını ücret karşılığında başkasına devretme sonucunu doğuran bir akittir. İş akdi ise İşçinin ücret karşılığında belli bir süre çalışması veya belli bir işi görmesi üzerine kurulan akittir.

765 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 5/75.

766 Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/552.

767 Mecelle madde: 405.

768 Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/379-388.

Bir hizmet akdiyle, bir ücret karşılığında meşrû olan bir işi yapmak üzere emeğini kiraya veren kişiye İslam hukuk terminolojisinde "ecîr" denilmiştir. Günümüzde bu kavram işçi, emekçi, ücretli ve çalışan gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Ecîr, ecîr-i müşterek ve ecîr-i hâs olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir.[769] Terzi, saatçi, hamal, marangoz, ayakkabıcı gibi birden fazla kişiye iş yapan kişiye ecîr-i müşterek; sadece işverene mahsus olmak üzere, işçi, memur, bekçi, hizmetli gibi belirlenmiş bir anlaşma süresi içerisinde, belirlenmiş bir ücretle çalışan kişiye de ecîr-i has denilmiştir. Bu tür kimselerin sözleşme zamanı içerisinde başkalarına çalışmaları caiz görülmemiştir.[770]

İslam hukukundaki yerleşik kaideye göre, ücretle herkes için iş yapan terzi, boyacı, çamaşırcı, marangoz gibi zanaatkârlar (ecîr-i müşterekler), yapım veya tamir gibi sebeplerle, müşterileri tarafından kendilerine bırakılan eşyalar emanet hükmündedir.[771] Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüşe göre, müşteriye ait malların, sakınılması mümkün olan birtakım afetler sebebiyle dükkânda zarar görmesi veya tamamen helak olması durumunda bu meslek sahipleri tazminle sorumlu olurlar.[772] Ancak sakınılması mümkün olmayan, yangın, sel felaketi, hırsızlık gibi sebeplerle zarar görmesi veya yok olması durumunda tazminden sorumlu değillerdir.[773] Ebû Hanîfe, Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın, ecîr-i müştereklerin mutlak manada tazmin sorumluluklarının bulunduğu görüşüne rağmen sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve umumî ahlakta mey-

769 Serahsî, *el-Mebsût*, 15/103.

770 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/34-35.

771 Meydânî, *el-Lübâb*, 1/177.

772 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 8/287.

773 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/134.

dana gelen bozulmalar ile suiistimaller sebebiyle müteahhirûn Hanefî fakihler, zanaatkârlara teslim edilen malların korunması maslahatına binaen, bu malların dükkân sahibince tazmin edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.[774]

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, kaçınılması mümkün olmayan durumlar müstesna, ecîr-i müşterekin elinde bulunan müşteriye ait mal, akdin gereklerine aykırı davranılması sebebiyle telef olduğu için onu ödemekle yükümlüdür. Zira akdin konusu müşteriye ait malı işlemek olduğu gibi korumaktır da. Bedelli olan akit, akdin konusunun kusurdan uzak bir şekilde teslim edilmesini gerektirir. Çünkü akitle elde edilen kusursuz bir şekilde malın korunmasıdır. Dolayısıyla kusursuzluk esastır. Buna rağmen kaçınılması mümkün olmayan, her zanaatkârın başına gelebilecek kusurlar ise *affedilmiştir*.[775]

Ecîr-i müşterek konusunda bir başka *affedilen* husus ise şöyledir: Ecîr-i müştereke iş yaptıran kişi, yapılan işe razı olur ve onu teslim almak isterse, zanaatkâr ücretini alıncaya kadar yaptığı şeyi sahibine teslim etmeme hakkına sahiptir. Ancak aralarındaki iş akdi veresiye olarak yapılmışsa, bu durumda zanaatkâr malı elinde tutma hakkına sahip değildir. Çünkü kira akdinde ücret, bey' akdindeki bedel gibidir. Satılan mal (mebi'), ancak satım akdi peşin olarak yapılmışsa bedele karşılık elde tutulur (hapsedilir). Ücretin peşin olarak konuşulmasına binaen, ücret teslim edilmeyene kadar satıcının malı vermeme hakkı vardır. Akit veresiye üzeri kurulduğunda ise satıcının malı hapsetme hakkı yoktur. İmam Züfer'e göre ise üzerinde iş yapılan malın aslı, işi yaptıran kişiye ait olduğundan

774 Serahsî, *el-Mebsût*, 15/103; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/134.

775 Serahsî, *el-Mebsût*, 15/103.

dolayı, iş yapanların (zanaatkâr vb.) malı ücret sebebiyle hapsetme hakkı yoktur. Ona göre akdin konusu olan iş, mal sahibinin mülküne (malına) bitiştiğinden, zanaatkâr onu teslim etmiş olmaktadır. Çünkü akdin konusu, zanaatkârın mal üzerinde yapacağı iştir. Bu iş ise, zanaatkârın istek ve rızasıyla, iş yaptıranın mülküne bitişik durumdadır. Yani onun malı üzerinde işlem yapmaktadır. Dolayısıyla zanaatkârın bu hususta malı hapsetme hakkı yoktur. Serahsî ise bu durumun yani zanaatkârın müşterinin malı üzerinde iş yapmasını ve dolaylı yoldan da olsa bu işin bir nevi teslim sayılmasının kaçınılması mümkün olmayan bir durum olarak görür. Yani ona göre zanaatkârın müşterinin malı üzerinde iş yapıyor olması, bu işin tabii ve zorunlu bir sonucudur. Kaçınılması mümkün olmayan şeyler ise *affedilmiştir*, kaidesi gereği, her ne kadar mal müşterinin olsa da, zanaatkârın ücreti almadan malı teslim etmeme (hapis) hakkı vardır.[776]

3.3.3. Tazminat

Tazminat, ihlale uğrayan bir hakkın iadesi anlamına da geldiği için hukuktaki önemli müeyyidelerden biri olarak görülmektedir. Aslolan hiç kimsenin her hangi bir hakkının ihlale uğramaması olmakla birlikte, toplumsal yaşamın bir gereği ve insan davranışlarının yansıması olarak bundan tamamen uzak durmak hemen hemen imkânsızdır. Bu gerçeklikten dolayı uğranılan hak ihlallerini ve bunların sonucunda doğan zararların giderilmesi için birtakım hükümler geliştirilmiştir.[777] Can, mal veya hakka yönelik meydana gelen ihlaller neticesinde ortaya çıkan

776 Serahsî, *el-Mebsût*, 15/91.

777 Nuri Kahveci, "İslam Hukukunda Mislen Tazmin Olgusu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 1, s. 39-52.

zararın tazmin edilmesi ve bunun şekilleri fıkıh kitaplarında incelenmiştir. Bununla birlikte, bazı durumlarda kaçınılması mümkün olmayan ve kasıtlı iradeye dayanmadığına kanaat edilen durumlarda tazmin sorumluluğun olmadığına hükmedilmiştir.

"ما لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ لا ضمان فيه" "Kaçınılması mümkün olmayan şeyde tazminat yoktur" kaidesiyle bu konuda verilen bir örnek şöyledir: Bir kişi, dikili haldeki ağaçları kesmek üzere satsa. Bir müddet sonra satıcı, sattığı ağaçların kesilip kesilmediğini kontrol etmek için geldiğinde, müşterinin kendisine satılan ağaçları keserken, kesilen ağaçların devrilmesinden mütevellit satın almadığı başka ağaçlara da zarar verdiğini görse ve müşteri de, "Ben onlara zarar vermek istemedim" dese, bakılır: Şayet satıcının iddia ettiği zarar, kaçınılması mümkün bir zarar ise müşteri zararı tazmin eder. Şayet kaçınılması mümkün olmayan türden bir zarar söz konusu ise müşteri tazmin yükümlülüğünde tutulmaz.[778]

Serahsî'nin bu hususta verdiği bir başka örnek de şöyledir: Bir kişinin hayvanını yola salması durumunda, hayvanın ana yoldan çıkarak sağa sola saparak bir şeye zarar vermesi halinde, salan kişinin tazminat ödemesi gerekmez. "Kaçınılması mümkün olmayan hal"e benzeyen bu durumu Serahsî, mahza sebep ve tercih ilkesiyle açıklar. Ona göre sahibinin hayvanın salması mahza sebep olsa da bu sebebe hayvanın tercihi eklenmiştir. Ona göre hayvanın bu ihtiyari fiili ilk sebebe (salma fiiline) izafe edilmez. Yine bu prensibe göre bağını koparmış bir hayvan gece veya gündüz bir kimsenin ekinlerini telef etse, hayvanın sahibinin bu zararı tazmin etmesi gerekmez. Çünkü hayvanın

778 Mahmud Efendi el-Hamzâvî, *el-Ferâidü'l-behiyye*, s. 71.

sahibi bakımından bu telefin kendisine izafe edilebilecek ne bir illet ne bir sebep ne de bir şart bulunmaktadır.[779]

3.3.4. Şirketler

Mufavada Şirketi

Bir sermaye şirketi türü olan mufavada şirketi (ortaklığı), tam anlamıyla her şeyin eşit olduğu şirket türüdür. Ortakların kendi aralarında her açıdan; tasarrufta, malda, kârda, şirketin başlangıcında ve devamı esnasında tam bir eşitliğin olması şartıyla kurulan bir şirkettir.[780] Dolayısıyla mufavada şirketi tarafların sermaye, hak ve sorumlulukları bakımından tamamen eşitlik esasına dayanan bir ortaklık türüdür.

Mufavada türü ortaklık, pratikte uygulanması oldukça zor bir ortaklık türüdür. Bu ortaklık türü özellikle tümüyle şirket hesabına çalışan, bunun dışında hiçbir özel mülkü bulunmayan, tüm harcamalarını şirketten yapan aile şirketleri, kardeşler veya baba ile çocukları arasında gerçekleşebilir. Serahsî'ye göre ortaklardan birinin şirket sermayesi olmaya elverişli bir malı bulunursa, taraflar arasında eşitlik ilkesinin ihlal edilmiş olacağından kurulan akit mufavada olmaz.[781] Bunun da ortak sermaye katılması gerekir. Mufavadada ortaklardan birinin malının diğerinin malından fazla olması uygun değildir. Tasarrufta da eşitlik şarttır. Ortaklardan birinin aldığı mal, şirket adına alınmış olur. Ortaklardan birine ait, sermaye olmaya elverişli mal bulunduğunda mufavada şirketinin kurulamamasının

779 Serahsî, *Usûl*, 2/325-326.

780 Osman Şekerci, *İslam Şirketler Hukuku, Emek-Sermaye Şirketi*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981, s. 81.

781 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/177.

nedeni, mufavada şirketinin esasını teşkil eden "taraflar/ortaklar arasındaki eşitliğin" ortadan kalkmış olmasıdır.[782]

Mufavada şirketinde ortaklardan birinin yaptığı satın alma işlemi hem kendisi hem de ortağı hakkında geçerli olur. Bundan doğan borçtan her ikisi de sorumlu olur. Zira mufavada akdi, vekillik ve kefilliği içermektedir. Vekillik hükmü nedeniyle bir ortağın yaptığı satın alma, diğer ortak(lar) tarafından da gerçekleştirilmiş kabul edilir. Kefillik hükmü nedeniyle de ortaklardan her birinin ticaret nedeni ile yüklendiği borç diğer ortaktan istenebilir.

Mufavada şirketinde her bir ortak aynı ölçüde sermaye katarak ortaklık yapıp sermayelerini karıştırmasalar da, bu şekilde yapılan şirket caiz olur. Serahsî'nin ifadelerine göre İmam Muhammed, kıyasa göre sermayelerin karıştırılmadan yapılan ortaklığın mufavada olmayacağını söylemiştir. Çünkü ona göre sermayelerin karıştırılmaması halinde, her bir ortağa ait şirket sermayesi olmaya elverişli mal bulunmaktadır. Bu ise mufavada ortaklığının oluşumuna (veya devamına) engel teşkil eder. Fakat Serahsî'ye göre mufavada ortaklığında şirketin hisselerinin karıştırılmaması istihsana göre caizdir. Çünkü sermayeler karıştırılmamış olsa bile taraflar arasında eşitlik bulunmaktadır. Mufavada ortaklığına son veren şey, ortakların her birinin kendine ait malının olması değil aradaki eşitliğin ortadan kalkmasıdır. Taraflar arasında eşitlik bulunduğunda, sermayelerin karıştırılması ile karıştırılmaması sonucu etkilemez.

Yine mufavada şirketinin sahip olduğu prensiplere göre sermayelerden biri ile bir mal satın alınması durumunda, kıyasa göre mufavada şirketi geçersiz olur. Zira bu durumda satın alınan mal, aralarında yarı yarıya bö-

782 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/177.

lünmüş sayılacağı halde diğer ortakta hali hazırda bir tam sermaye kalmaya devam edecektir. Bu durumda eşitlik ortadan kalkacağı için mufavada şirketi bozulmuş olur. Ancak Serahsî'ye göre şirket geçerliliğini korur. Bunun istihsan cihetiyle iki delili bulunmaktadır:

1. Her ne kadar taraflardan birinin sermayesiyle bir mal satın alınsa da ortaklar arasındaki eşitlik özde devam etmektedir. Çünkü diğer kişi satın alınan şeyin yarısına sahip olsa bile bunun bedelinin yarısı kendisi üzerinde diğer ortağın hakkı olmuştur. Kendisinin sermayesinin yarısı da ortağının hakkı olmuştur.

2. Kaçınılması mümkün olmayan şeyler *affedilir*. Burada da normalde bu kadarlık farklılıktan kaçınmak mümkün değildir. Çünkü ortaklar, her birinin sermayesi ile satın alabilecekleri bir malı çok nadiren bulurlar. Dolayısıyla sermayelerden birini kullanmadan önce diğeri ile satın almak zorunlu olmaktadır. Bundan kaçınmak mümkün olmadığı için bu işleme göz yumulur.[783]

3.3.5. Emanet/Vedia

Vedîa bir kimseye koruması için bir malın bırakılmasını ve bu şekilde bırakılan malı ifade eder. Vedîa, emanet bırakılan kişinin elinde emanet hükmündedir. Bunun için de kendisine emanet edilenin teaddî (hukuka aykırılık) veya kusuru dışında telef ve zayi olması halinde tazmini gerekmez. Hz. Ömer bu hususta, "Ariyet (ödünç verilen) de vedia (emanet) gibidir. Alan kişi ancak bir tecavüzde bulunmuşa öder (tazmin eder)" demiştir.[784] Vedîanın emanet bırakılan kişinin teaddî yahut kusuru neticesinde telef

783 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/177-178.

784 Ebû Dâvûd, "Cihad", 168; Dârimî, "Siyer", 50.

olması veya zarar görmesi durumunda tazmininin gerektiğinde İslâm hukukçuları hem fikirdiler. Ancak emanet bırakılan kişinin, bir kusur veya teaddîsi olmaması durumunda tazmin yükümlülüğü bulunmamaktadır. Kendisine emanet bırakılan kişi, emaneti sahibi için korumakla bir nevi teberruda bulunmaktadır. Emanetin onun elinde, kasıt olmaksızın telef olması, sahibinin elinde telef olması gibidir. Fakihlerin, " يَدُ الْمُودَعِ كَيَدِ الْمُودِعِ " "Emaneti alan kişinin eli, emaneti veren kişinin eli gibidir" sözünden kastedilen de budur.[785] Bu itibarla, emanet alan kişi emaneti; hanımı çocukları, anne babası gibi bakmakla yükümlü olduğu kişilere verirse, telef olduğunda istihsanen kendisine tazmin gerekmez. Hâlbuki kurala göre ödemesi gerekmektedir. Emaneti alandan, kendi malını koruduğu gibi emaneti koruması beklenir. Kişi kendi malını, bakımını üstlendiği kişilerin eline vermek suretiyle korur. Diğer taraftan kişi kimi zaman emaneti ailesine teslim etmekten başka çare de bulamayabilir. Zira bir ihtiyacı nedeniyle evinden çıktığında emaneti de yanında götürmesi mümkün olmaz. Bu sebeple emaneti evde bıraktığında hükmen eşine teslim etmiş sayılır. O evde yokken telef olması durumda ise tazminle yükümlü olmaz. *Zira kaçınılması mümkün olmayan şeyler affedilmiştir*.[786]

3.3.6. Vekâlet

Vekâlet, fıkıhta bir kimsenin, birine kendi adına hukukî işlem yapma yetkisi vermesini ve bu yetkiyi ifade eder. Kendisine iş tevdi edilen tarafa vekil ile işin sahibi yani müvekkil arasındaki akde de vekâlet akdi denir.

785 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/109.

786 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/109-110.

Akitlerde akit konusunun belli ve taraflarca bilinir olması ilkesinin bir sonucu olarak vekâlet konusunun da müvekkilin amacının gerçekleşmesine imkân verecek derecede belli ve bilinir olması şartı aranır. İfayı imkânsızlaştıracak derecedeki bilinmezlik akdin kuruluşunu engeller, ancak bütün ayrıntıların belirtilmesi şart değildir.[787] Bu meyanda Serahsî, "Vekâlet akdi, genişlik üzerine kurulu bir akittir. Kendisi adına satın alınmasını istediği şeyin vasıflarındaki cehalet (bilinmezlik) kabul edilebilir bir cehalettir. Genişlik üzerine kurulu akitlerde de bu kadarlık bilinmezlik (ceâlet-i yesîr) affedilmiştir" demektedir.[788] Buna göre bir vekâlet akdinde müvekkil, tayin ettiği işin, alım satımın, cins ve türünü belirtir ancak niteliğini belirtmezse, satış bedeli söylense de söylenmese de böyle bir tevkil câiz olur. Kıyasa/kurala göre nitelik belirtilmedikçe satış caiz olmasa da, istihsân kuralı gereği bu caiz görülmüştür. Zira alım satım işine vekil tayin etme, bizzat alım satımın kendisi mesabesindedir. Bu konuda istihsan delili Hz. Peygamber'in sahabelerden birine bir dirhem vererek ona niteliklerini belirtmeksizin kurbanlık bir koç satın almasını emretmesidir. [789] Vekâlette genişlik bulunması ve bağlayıcı olmayan (gayr-i lâzım) bir akit olması sebebiyle niteliğin belirtilmemiş olması *affedilmiş*, basit cehalet unsuru olarak kabul edilmiştir.[790]

787 Bilal Aybakan, "Vekâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/16.

788 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/39.

789 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/39.

790 Mevsılî, bdullāh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Mahmud Dakîk, Kahire: Matbaatü Halebi, 1937, 2/169.

SONUÇ

İslam hukuk literatüründe ma'fuvvun anh, Şârîin mükellef tutmadığı hükümlerin yanında sakınılması güç, kudret dâhilinde olmayan ya da umûmü'l-belvâ gibi sebeplerle hükmü mükelleflerden terk edilen, kaldırılan ve bağışlanan hükümler, şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte klasik furû eserlerde ma'fuvvun anh olarak nitelendirilen hükümlerin birçoğu, hakkında şer'î bir hüküm bulunmakla birlikte, umumi bir maslahat sebebiyle mükelleflerden kaldırılan, ıskat edilen hükümler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik dönem eserlerinde ma'fuvvun anh hakkında yapılan tanımlamalar, ilgili nasların ifade ettiği zahiri anlam itibara alınarak meskût-i anh kavramıyla birlikte yapılmış ve yüzeysel olarak bakıldığında, şâri'in hakkında herhangi bir hüküm beyan etmediği hususlar ma'fuvvun anh olarak değerlendirilmiştir. Fakat her meskût-i anh'ı, ma'fuvvun anh olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira hakkında nass olmasa da şâri'in ictihad için boş bıraktığı bir saha bulunmaktadır. Dolayısıyla meskût-i anh ile şariin hakkında bir beyanda bulunmadığı ve beyanın da talep edilmesini istemediği hükümler iken mafuvvun anh ise şari tarafından hakkında hüküm beyan edilmese de, nasların ve hukukun genel kaidelerinin işaretleriyle araştırılması istenen, hakkında afv hükümlerinin cârni olduğu bir alanı ifade etmektedir.

Afv kavramı, meşakkatin ortadan kaldırılması, zorluğun giderilmesi gibi esaslara binaen hükümlerin affedilmesi anlamında kullanılmakla birlikte bunun bir teori ifade edip etmediği netlik kazanmamıştır. Şâtıbî, hem *el-Muvâfakât* hem de *el-İ'tisâm*'ında bu kavram üzerinde hayli durmuş ve onun müstakil bir teori olup olmadığı üzerinde yani temel teklifi hükümler kategorisi içinde bir yer teşkil edip etmediğini tartışmıştır. Afv'ın beş teklifi hüküm kategorisine dahil olup

olmadığının net olmayışının ana sebebi, "afv" ile elde edilen hükmün ne ifade ettiğidir. Şu var ki, İslam hukukçularının çoğu, afv ile elde edilen hükmün ibahayı ifade ettiğini söylemişlerdir. Afv'ın hükümler arasındaki konumunun tespitinin güçlüğü, esasında İslam hukukunun çok gelişmiş ve detaylı hukuki teorilerine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu, onun sahip olduğu teoriler arasında bir tezat oluşturduğu anlamında değil aksine zamanın ve sosyal şartların değişmesiyle birlikte her durumda işlevsel bir hukuk mekanizmasının olduğunu göstermektedir.

"Afv" dinde zorluğun ortadan kaldırılması ve kolaylığın hedeflenmesi ilkeleri sebebiyle ortaya konulmuş bir hükümdür ve meşruiyet kaynağını naslardan almaktadır. Kavram, furû eserlerinde, "mafuvvun anh" ve bu kavramın kökünden türeyen benzer kelimelerle ifade edilmiştir. Ma'fuvvun anh ile elde edilen hükümler, mubah dairede değerlendirilmesine rağmen, runsat, zorluğun kaldırılması, kolaylığın temin edilmesi gibi prensiplerle elde edilen hükümlerin sonuçları arasında bazı farklar bulunmaktadır. Bu farklar, onu her ne kadar müstakil bir teori olarak kılmasa da bazı özellikleriyle mubah dairede değerlendirilen hükümlerin oluşumları bakımından ayrılmaktadır. Buna göre;

Ma'fuvvun anh hükümlerin bazıları Şâri' tarafından re'sen konulmuş bazıları da ictihad ile belirlenmiştir. Hatta ictihad ile tespit edilen ma'fuvvun anh hükümler daha fazladır. Fakat ictihad, bu tür hükümleri müspit değil muzhirdir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümlerin tespitinde hedeflenen kolaylık, naslar çerçevesinde elde edilmiştir. Bu da "afv"a dair hükümlerin, bilinen hüküm istinbat yöntemleriyle elde edildiğini göstermektedir. Nitekim hakkında doğrudan bir nas bulunmadığı halde bir müctehidin herhangi bir fiilin hükmünü tespit etmesi, re'y ile hüküm va'z etme değil Allah'ın o konudaki hükmünü ortaya çıkarma gayretinden ibarettir.

Mükelleflerden zorluğu kaldırma prensibi üzerine konulan ruhsat hükümleri asla muhalif olarak konulmuş iken ma'fuvvun anh hükümler her zaman böyle olmayabilir. Yani ma'fuvvun anh hükümler kimi zaman hükmün va'zedilişi esnasında aslî olarak konulmuş olabilir.

Tahammülü mümkün olmayan meşakkatler sebebiyle va'z edilen ruhsat hükümleri, şer'î bir özre mebni olarak, delilin hilafına vazedilmiş hükümlerdir. "Afv" ile sabit olan hükümler, kolaylık ilkesinin bir gereği olarak va'z edilmiş olmakla birlikte va'z edilmesine sebep olan meşakkat durumları tahammül dâhilinde olabilmektedir.

Ruhsatla sabit olan hükümler, kendileriyle amel etme bakımından vacib, mendub, mubah ya da hılaf-ı evlâ şekillerinde olabiliyorken ma'fuvvun anh hükümlerle sabit olan hükümler mubah dairede değerlendirilmiştir. Bu sebeple ma'fuvvun anh hükümlerle amel etme noktasında mücbir sebep olmayabilir.

Afv, ilkten (re'sen) va'zedilmiş hükümleri ıskat edici özelliğe sahip değildir. Bilakis afv, asıl hükmün alınmasını da caiz kılacak şekilde yeni bir hükmün va'zıdır. Hatta fukahanın eserlerinde, "Bu konuda ihtiyatın esas alınması daha evladır" şeklindeki ifadelerinden, kimi zamanlar ma'fuvvun anh hükümlerin yerine asıl ile amel edilmesinin daha evla olduğu anlaşılmaktadır.

Ma'fuvvun anh hükümlerin neticesi mubahtır. Dolayısıyla her ikisi de mükellefe yapıp yapmama ve ibaha hükümleri alıp kullanma noktasında serbestiyet verirler. Fakat şâri'in hakkında haramlığına dair beyanda bulunmadığı şeylerin mubahlığı ilkten iken ma'fuvvun anh hükümlerin mubahlığı şer'î bir özürden dolayıdır.

Ma'fuvvun anh hükümlerin oluşmasında, zaruret ve meşakkat gibi kolaylığın temin edilmesini gerektirici sebeplerin oluşması beklenir ancak bu tür hükümlerin oluş-

ması için cebrî sebeplerin hâsıl olması beklenmez. Bu itibarla afv hükümlerinin oluşmasında meşakkat sebeplerinin doğrusal bir etkisi olmakla birlikte, her meşakkat hali, hükmün affını gerektirmeyebilir. Zira teklifi hükümlerin çoğunda, imtihan esasına dayalı olarak belirli bir meşakkat bulunmaktadır. Bu sebeple fakihler, ma'fuvvun anh hükümleri, meşakkat, zaruret ve umûmü'l-belvâ gibi kavramların yanında daha çok, "Kaçınılması mümkün olmayan durum" kaidesiyle gerekçelendirmişlerdir. Bununla birlikte hangi durumların ma'fuvvun anh kabilinden sayılabilmesi için bazı kuralların tespit edilmesi de gerekmektedir. Aksi takdirde kolaylığın temininin arzu edildiği her yerde, afv hükümlerinin tatbiki gerekir ki, bu da usûl açısından doğru olmaz. Bu itibarla, ma'fuvvun anh hükümlerin tespitinde şu kriterlerin esas alındığı gözlemlenmiştir:

Ma'fuvvun anh hükümlerin miktarları ve sınırları belirlenmelidir. Bu, hükümlerin tespitinde keyfiliğin önüne geçilebilmesi içindir. Dolayısıyla takdir edilen ölçü ve miktarın altında kalanlar afv kapsamında kabul edilecek ve daha fazlası bu kapsamın dışında kalacak ve böylelikle hukuk istikrarı sağlanmış olacaktır.

Hakkında kesin bir şer'î hükmün varlığının bilinmemesi gerekir. Zira hakkında hükmü belirleyen kesin bir nassın olduğu yerde "afv" hükümleri geçerli olmaz. Çünkü Şâri' tarafından hükmü belirlenmiş meselede, onunla amel etmek vaciptir. Fakat hükmü nasla belirlenmiş olmasına rağmen kaçınılması neredeyse imkânsız olan hususlarda, dinde kolaylığın esas olması ve umûmü'l-belvâ gibi prensiplerle ictihad için bir alan bırakıldığı da vakidir. Ma'fuvvun anh hükümlerinin oluşabilmesi için asıl hükmün ifa edilmesinin büyük zorluklar içermesi gerekir. Aksi takdirde afv hükümlerine rücu edilmesi sahih olmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Muhammed el-Azbâvî, *el-Fikru'l-Mısrî fi'l-karni's-sâmine aşara*, Mısır: Dârü'ş-Şurûk, 2006.

Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Abdülaziz Halife el-Kassar, *el-Muhtasar fi şerhi Manzûmeti'l-Ma'fuvvât*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Abdürrezzâk, Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi, Beyrut: Mektebetü'l-İslami, ts.

Akfehsî, İbnü'l-İmâd, *Def'u'l-ilbâs an vehmi'l-vesvâs*, thk. Muhammed Fâris, Musad Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.

Akyüz, Vecdi, "Akfehsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Apaydın, H. Yunus, "Hata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aslan, Masum, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, basılmamış doktora tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Aslan, Nasi, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, Temmuz-Aralık 2004.

Atar, Fahrettin, "Amel-i Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Aybakan, Bilal, "Vekâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aybay, Aydın – Aybay, Rona, *Hukuka Giriş*, İstanbul: Aybay Yayınları, 2000.

Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfetü'l-mülûk*, thk. Ahmed Abdürrezzak el-Kebisi, Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2007.

Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî er-Rûmî, *el-'İnâye fî Şerhi'l-Hidâye* Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Baktır, Mustafa, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 2012.

Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bardakoğlu, Ali, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bardakoğlu, Ali, "Mubah", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997.

Bayrak, Hüseyin, *Mahmûd b. Abdülkahhâr'ın Şerhu'l-Ma'fuvvât'adlı Eserindeki Konuların Mezhepler Arası Mukâyesesi ve Değerlendirilmesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, (Danışman: Şükrü Selim Has), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. Riyad: Dârü't-Taybe, 1997.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnavut, Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü's-suğra*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-İmân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde: Mektebetü's-Sevadî, ts.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Hulâfiyyât beyne'l-imameyni eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Kahire: Ravza li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.

Bilgili, Fatih – Demirkapı, Ertan, *Hukukun Temel Kavramları*, Bursa: Dora Yayıncılık, 2012.

Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Siretü'l-Ahmediyye,* tahk.

Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsıdü'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhaddin, *Keşşâfü'l-Kına' 'an metni'l-İkna'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Burhâneddin el-Buhârî, (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergīnânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî Cündî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Canikli, İlyas, "Başkasının Yerine Hac Yapmak" ile İlgili Rivayetlerin Delaletlerini Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012.

Cemâl el-Malâtî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Cemaleddin el-Konevi, *el-Gunye fi'l-fetâvâ*, (basılmamış doktora tezi, haz. Muhammad Akram Hakim), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayet, Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1985.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcü'l-lugati ve Sıhâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.

Cici, Recep, "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, 2005.

Çağrıcı, Mustafa, "Af", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul: 1988.

Çalış, Halit, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çalış, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Çolak, Abdullah, "Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1966.

Derdîr, Ahmed b. Muhammed el-Adevî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Dinçkol, Abdullah, *Hukuka Giriş*, İstanbul: Der Yayınları, 2007.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Cehâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Ruhsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Dural, Mustafa – Sarı, Suat, *Türk Özel Hukuku*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2004.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru bahri'l-muhît*, thk. Adil Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâmi'l-Müslim*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, Mısır: Matbaatü's-Saade, 1332.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun, 1984.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Erkal, Mehmet, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Eser, Ercan, "İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu'l-Belvâ İstihsan İlişkisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/10 (2016/10).

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, thk. Abdülhalil en-Neccâr, Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dârü'l-Kayyûmiyye, 1964.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *ez-Zâhir fî garibi elfâzi'ş-Şâfiî*, thk. Muhammed Cebr el-Elfî, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1399.

Gurbanov, Anar, *Serahsî'nin el-Mebsût'unda Usûl ve Fürû Kaideleri*, basılmamış doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Gül, Şirin, "Toplumsal Değişim ve İslam Hukuku", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 5, cilt 5, sayı 1, Bahar 2019.

Gürkan, Menderes, "Zelletü'l-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gündüz, Ahmet, "İbadetlerde Kolaylık Anlayışı ve Kur'ân'ın İbadetleri Yapılabilir Kılması", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9/2 (18), Kasım-2017.

Haçkalı, Abdurrahman, "İslam Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2002.

Haddâd, Radıyyüddin Ebû Bekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, Mısır: el-Mektebetü'l-Hayriyye, 1322.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hindavî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Mekki, *Gamzu 'uyûni'l-besâir şerhu Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Haskefî, Muhammed b. Ali, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Abdülmün'im Halil, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Esmâü'l-mübheme fi'l-enbâi'l-muhkeme*, thk. İzzeddin Ali es-Seyyid, Kahire: Mektebetü Hancî, 1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, e*l-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1417.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1994.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa Alevi, Muhammed Bekrî, Mısır: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebu Abdurrahman Fevvâz Ahmed, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.

İbn Âdil, Sirâcüddin Ömer b. Nûriddin ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed – Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Beyrut: Müessesetü Târîhu'l-Arabî, 2000.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, thk. Rıza Muhammed vd., Riyad: Dâru'r-Râye, 2005.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir, Beyrut: Dâru'İlm li'l-Melâyin, 1987.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Tefsîr*, thk. Esad Muhammed Tayyib, Sayda-Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dârü'l-Kıble, ts.

İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed el-Kazvînî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselam Harun, Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.

İbn Hacer el-Heytemî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed, *el-Fethu'l-mübîn bi-şerhi'l-Erbaîn li'n-Nevevî*, thk. Muhammed Hasan İsmailî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *Fethu'l-Bârî*, Riyad: Dâru's-Selam, 2000.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Seyyid Abdullah Haşim, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1404.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *Mülahhas ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk: Matbaatü Câmiatü Dımaşk, 1960.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1971.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa Azamî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzi, 1423.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Riyad: Dâru Taybe, 1999.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Marife, ts.

İbn Müflih, Şemsüddin Muhammed el-Makdisî, *Usûl-i fıkıh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedehân, Suud: Mektebetü Ubeykan, 1999.

İbn Müflih, İbrâhim Muhammed b. Abdullah, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim el-Mısrî, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azve İnaye, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1408.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut: el-Meketebtü'l-Asriyye, 1987.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbnü'l-İmâd el-Akfehsî, Şihâbüddin Ebü'l-Abbas, *Manzûmetü İbnü'l-'İmâd fi'l-ma'fuvvât*, thk. Kassî Muhammed Nuresî, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2015.

İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Ahmed b. Muhammed el-Akrî ed-Dımaşkî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer, *et-Tavzîh li-şerhi Câmii's-Sahîh*, Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008.

İbrahim el-Halebî, *Haleb-i Sağîr (Muhtasaru Gunyetü'l-mütemellî)*, İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, ts.

İshak b. Râhûye, *Müsned*, thk. Abdülgafur el-Belûşî, Mekke: Mektebetü'l-İman, 1991.

İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İzmirli İsmail Hakkı, "Zâhirî Fıkhı" (sad. Ali Duman), *Hikmet Yurdu*, 8/8, 2015/1.

Kâdî Abdülvehâb, Ebû Muhammed, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf*, thk. Habib b. Tâhir, Riyad: Dâru İbn Hazm, 1999.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr el-Özkendî el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Kahraman, Abdullah, – Ekşi, Ahmet – Bulut, Abdurrahman, *İslam İbadet Esasları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Kahraman, Abdullah, – Mustafa Ahmet ez-Zerka, *Hadislerin anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Kahveci, Nuri, "İslam Hukukunda Mislen Tazmin Olgusu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006.

Kallek, Cengiz. "Miskal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Karâfî, Ahmed b. İdris, *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Karâfî, Ahmed b. İdris, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haci, Beyrut: Dârü'l-Garb, 1994.

Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kiyâ el-Herrâsî, İmâdüddin b. Muhammed et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Koca, Ferhat, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koca, Ferhat, *İslam İbadet Esasları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Koç, Nevzat, "Türk Medenî Kanunundaki Düzenlemeler Işığında Vesayet Hukukuna Genel Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/2005.

Koçak, Muhsin, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1991.

Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kudâî, Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdülmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

Kudurî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebû Bekir, *et-Tecrîd*, thk. Ahmed Sirac, Kahire: Dârü's-Selâm, 2007.

Kurban, Yasin, *Kâsânî ve Bedâiu's-Sanâi'sindeki Genel Hukuk Kuralları (Küllî Kaideler)*, basılmamış doktora tezi, Erzurum 2009.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Mahmud Efendi el-Hamzâvî, *el-Ferâidü'l-behiyye fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan rivayeti), tahk. Takıyyüddin en-Nedvî, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Yahya b. Leys rivayeti), thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

Memduhoğlu, Adnan, "Molla Hüseyin Küçük ve el-Emvâl Adlı Risalesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27, Konya 2016.

Mergînânî, Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mergînânî, Ali b. Ebû Bekir, *Bidâyetü'l-mübtedî*, Kahire: Mektebetü Muhmmed Ali Subh, ts.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîk, Kahire: Matbaatü Halebî, 1937.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts. 1/155.

Muhammed Muhammed Sa'd, *Delîlü's-sâlik li-mezhebi'l-Mâlik*, Beyrut: Dârü'n-Nedve, 2002.

Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.

Muhammed b. Süleyman el-Akşar, *Ef'âlü'n-Nebî ve Delâletühâ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

Mustafa Muhammed Cebrî, *Nazariyyetü'l-Afo fi'l-İbâdât*, yer ve tarih yok.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Nâsırüddin, *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, thk. Mahmud Fahuri-Abdülhamid Muhtâr, Halep: Mektebetü Üsame b. Zeyd, ts.

Nal, Sabahattin. *Hukukun Temel Kavramları*, İstanbul: AUZEF Yayınları, 2010.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Okur, Hüseyin, "İslâm Hukuk Tarihinde Yaşamayan Sünnî Mezhepler ve Fuat Sezgin'in Tasnifi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı/Number 14 Yıl/Year 2019.

Öğüt, Salim, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: Der Yayınları, 1985.

Önder, Muharrem, *İslam Fıkıh Usulünde Sükûtun Delaleti*, İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Özdemir, Ahmet, "İslâm Hukukunda Unutmanın Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies*, Volume 8/12 Fall 2013.

Özdemir, İbrahim, "Nasların Yeterliliğine Dair", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/2 Kasım 2016.

Özel, Ahmet, "Remlî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özel, Ahmet, "Remlî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özen, Şükrü, "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Pakiş, Ömer, "Molla Halil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî* (*Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*), Karaçi: Matbaatü Câvid Biris, ts.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts.

Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Recrâcî, Ebü'l-Hasan Ali, *Menâhicü't-tahsîl ve netâicü letâifi't-te'vîl fî şerhi'l-Müdevvene*, thk. Ebü'l-Fadl Demyâtî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

Remlî, Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed, *Fethu'l-Cevâd şerhi Manzûmeti İbni'l-'İmâd*, thk. Abdürrauf b. Muhammed el-Kemâlî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1986.

Ruhebânî, Mustafa b. Sa'd, *Metâlibü üli'n-nühâ fî Şerhi Gâyeti'l-müntehâ*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, thk. Mahmûd Mutracı, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebû Sehl, *Usûl*, thk. Ebü'l-Cefâ el-Afgânî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.

Seven, Şuayip, "Hz. Peygamber'e Soru Sorma Yasağı - Tarihi Gerçekliği, Mahiyeti ve Hikmeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi: Cumhuriyet Theology Journal*, 24/1 (Haziran2020).

Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Sindî, Nûreddin Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî et-Tettevî, *Hâşiyetü's-Sindî 'ale'n-Nesâî*, Halep: Mektebetü Matbûatü'l-İslâmiyye, 1986.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1404.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Müsnedü'ş-Şâfiî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

a.mlf., *Cimâu'l-İlm* (*el-Üm* içinde), thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 2001.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1393.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. İyd el-Hilâlî, Suud: Dâru İbn Affân, 1992.

Şekerci, Osman, *İslam Şirketler Hukuku, Emek-Sermaye Şirketi,* İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Şener, Mehmet, "Av", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hücce 'alâ ehli Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405.

Şeyh Nizam ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.

Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecmuu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Şihâbüddin İbnü'l-İmâd, *Kitâbü't-tibyân limâ yehillü ve yahrumu mine'l-hayvân*, thk. Ebû Abdullah Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Şinkîtî, Muhammed Emîn b. Muhammed, *Edvâu'l-beyân fî isbâti'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Şürünbülâlî, Hasan b. Ammâr, *Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983

Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Ivazullah, Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Mahmud Şekur, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrâ Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh şerhi Nûri'l-izâh*, thk. Muhammed Abdülaziz Halidî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Davud, *Müsned*, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Uyanık, M. Zeki, "İslam Hukukunda Bir Ehliyet Arızası Olarak Cehl", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 34, 2019.

Uyanık, M. Zeki, "İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ", *Hikmet Yurdu*, 13/13, Sayı: 26, Temmuz-Aralık 2020/2.

Uzunpostalcı, Mustafa, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz*, thk. Safvân Adnân, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1415.

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.

Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1999.

Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, Dımaşk 1985.

Yaman, Ahmet, "İstihsan Ne Değildir?", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007.

Yaman, Ahmet, *Fetva Usulü ve Adabı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Yargı, Mehmet Ali, "Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006.

Yavuz, Mehmet, "Şenevânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Yelek, Kamil, "Hanefî Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 3/3, Güz 2015.

Yılmaz, İbrahim, "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/24 (June 2020).

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülaziz Ali, Halid Abdülkerim, Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Ali Mahmud Bicâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Lübnan: Dârü'l-Marife, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, thk. Abdürrezak Mehdi, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1997.

Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 1313.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980.